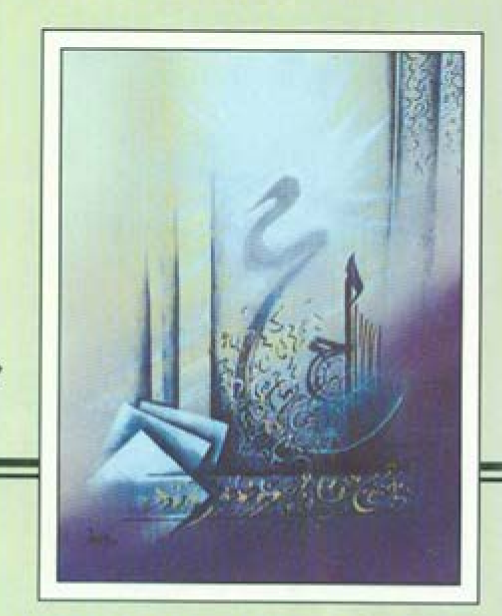
اطرادات أسلوبيّة في الخطاب القرآني

رصد واستدراك



محمد اقبال عروي

دار الأمان
الرباط

اطرادات أسلوبيّة في الخطاب القرآني

رصد واستدراك

محمد إقبال عروي

اطرادات أسلوبيّة في الخطاب القرآني

رصد واستدراك



دار الأمان
للنشر والتوزيع
4، زنقة المامونية
الهاتف 232.76 - الرباط



عنوان الكتاب : اطرادات أسلوبية في الخطاب القرآني
(رصد واستدراك).

اسم المؤلف : محمد إقبال عروي.

الناشر : دار الأمان ـــ الرباط.

الطبعة : الأولى.

السنة : 1417هـ ـــ 1996م.

المطبعة : النجاح الجديدة ـــ الدارالبيضاء.

لوحة الغلاف : لكريم محمد.

الإيداع : 1178 / 1996.

ردمك 9981-9785-7-4.

الإهـــــداء

إلى أم علاء ...

حين تسعفها بلاغة العلا اتصافا...

ولا تسعفني بلاغة البيان وصفـا...

«يحق على المفسر أن يتعرف على عادات القرآن من نظمه وكلمه»

الطاهر بن عاشور

التحرير والتنوير

ج124/1

«... فمَدَارُ البلاغةِ على تخيّر اللفظ، وتخيرُه أصعبُ من جمعه وتأليفه".

أبو هلال العسكري

كتاب الصناعتين ص: 32

على سبيل التمهيد

1 - هذه الرسالة الموجزة تمثل جهدا متواضعا في الكشف عن مستوى من مخاطبات القرآن وأساليبه، تم الانتباه إلى بعض مظاهره منذ العصور الأولى للتفسير، لكن لم نجد - حسب علمنا - من أفرد له رسالة تختص بتعريف الظاهرة، وتصنيف نماذجها، والتمثيل لقضاياها بما تيسر من أساليب القرآن.

2 - ولئن كان الغالب عليها الجمع والاستقراء، فإن ذلك من اقتضاءات المنهج، إذ الجمع والاستقراء مرحلة أساسية في رصد الظواهر وتعليلها والكشف عن أسرارها، لكننا كنا نستصحب معنا ملاحظ أسلوبية وذوقية ونفسية ترفع الجمع إلى مقام إيقاظ حاسة التدبر عند العقل الإنساني، تلك الطاقة التي تشهد ضمورا ملحوظا في علاقتها بالكتاب المبين في ظل التزييف والاختزال.

3 - وهكذا تمت المزاوجة بين الجمع والوعي، وهما فضاء كل قراءة تتجاوز اللبنة إلى البناء، وتتعدى اللفظ إلى التركيب، ولا تتلو الآية إلا في سياقها السابق واللاحق، قريبه وبعيده، جزئه وكله، لتكشف عن "المنطق" الداخلي الذي اختاره الله عز وجل نظاما بديعا لكتابه الحكيم...

4 - إن أحد الأهداف الرئيسة لهذه الرسالة يتحدد في أن يمكن عموم المسلمين من الأدوات والالتفاتات والوسائل التي تساعدهم على قراءة القرآن وتدبره في جدته وغضوضته وحياته وإحيائه، إذ الأصل في

خطاب الله أنه كلمة متجددة لا تقبل العائد والمألوف، وترفض الاستجابة لطقوس التلاوة الوردية أو الأصوات الرتيبة القريبة من الهمهمات التي لا تكاد تبين...

5 ـ لقد طغى الحفظ والتلاوة على التدبر، مع أن نصوص القرآن صريحة في وجوب الثاني، ولا يملك الحفظ والتلاوة استحسانهما إلا من أحاديث الرسول عليه السلام وممارسات التاريخ، ومع ذلك، فقد غيب هذا الخلق العقلي الحكيم، خلق التدبر في مخاطبات القرآن وأساليبه.

وإذا استطاعت هذه الرسالة أن تذكر بهذا الأمر ـ مجرد تذكير ـ فإن صاحبها يرتاح ارتياحا عميقا، لأنه، حينئذ، لم ينفق جهده في أمر مرجوح، ولم يضيع وقت الطابع والناشر والقارئ في ما هو مردود، كما نشاهد، متأسفين ومحتجين، في ساحة النشر والتأليف...

وعلى الله قصد السبيل، ومنه، عز وجل، طلب النجاة من الجور في ما يفوه به اللسان، أو يخطه البنان.

إقبـــال

القنيطرة في منتصف شعبان 1416

الموافق : 6 يناير 1996

1 ـ مقدمـة :

مادام القرآن الكريم خطابا كاملا، فهذا يتيح إمكانية الاستقراء التام لما يعرضه من آيات وقصص وأحكام، كأن يستقري الدارسون أحكامه في قضية من القضايا، أو يتتبعون قصصه، أو يرصدون آيات الإعجاز العلمي فيه...

وغاية هذه الدراسة أن تبرز أننا محتاجون إلى استقراء من نوع آخر يهتم بالبحث في الاطرادات الأسلوبية في القرآن... بيان ذلك أن القرآن يحرص في بعض مخاطباته وأساليبه على أن تطرد معانيه على نسق دلالي وتركيبي واحد لا يكاد يختلف مهما تباعدت الآيات والسور، ومهما تباعدت تلك المعاني والأساليب زمانا ومكانا.

ولعل أولى مراحل البحث في مثل هذا الموضوع أن نلتفت إلى جهود المفسرين السابقين والمهتمين ببلاغة القرآن، فنتتبع تأملاتهم لهذه الظواهر الاسلوبية، ونصنفها وفق قضاياها واعتباراتها، ثم نبحث في أسرار تلك الاطرادات.

وينحصر الغرض هنا في تتبع بعض إشارات أسلافنا وعلمائنا المتعلقة بهذا الموضوع، رجاء وضع ترتيب منهجي يساعد على مواصلة البحث في أسرار الخطاب القرآني.

2 ـ تحديد المفاهيم :

أ ـ مفهوم الاطراد :

والاطرادات الأسلوبية في القرآن راجعة، لغة، إلى معنى الاطراد،

وهو اتباع الأمر بعضه بعضا على نسق واحد، واطرد الامر بمعنى استقام، واطرد الكلام : بمعنى تتابع، واطرد الماء إذا تتابع سيلانه(1). وهذا التعريف اللغوي ملحوظ فيه جانب التتابع والتوالي على نهج واحد، وهو ما يقربه من التعريف الاصطلاحي، وهو أن بعض المفردات والأساليب في القرآن تتخذ نهجا واحدا على مستوى الدلالة والتركيب لا يكاد يتخلف.

والبحث في الاطرادات الأسلوبية في القرآن محتاج إلى الاستقراء، وهو النظر في أكثر الجزئيات للاستدلال بها على النتيجة الكلية التي تكون أكبر من المقدمات التي أسهمت في تكوين ذلك الاستدلال، وهو يسير من الخاص إلى العام(2).

والخاص، هنا، هو مختلف المفردات والتعابير القرآنية، أما العام فهو المعاني الثابتة والأساليب الجامعة التي تستخلص من جزئيات المفردات.

ب ـ مفهوم الأسلوب :

إن وصف تلك الاطرادات بالأسلوبية يفرض على الدراس تحديد مفهوم الأسلوب. وهو ما ستتكفل به الفقرة الموالية، مذكرين بأننا تجاوزنا الكثير من التفاصيل التي يعرفها المهتمون بالدراسات الأسلوبية.

تقدم لنا المعاجم القديمة كلا من الدلالة الحسية والمعنوية للفظ

---

(1) لسان العرب : مادة طرد، ج3 / ص: 268.

(2) محمد باقر الصدر : "الأسس المنطقية للاستقراء"، دار المعارف، بيروت، ط2، 1977، ص: 6.

"الأسلوب"، ففي لسان العرب، مثلا، يقال للسطر من النخيل أسلوب، وكل طريق ممتد، فهو أسلوب، والأسلوب : الطريق والوجه والمذهب، يقال: أنتم في أسلوب سوء، ويجمع أساليب، والأسلوب : الفن، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول : أي أفانين منه"(3).

وبهذا ندرك أن السطر من النخيل معنى حسي للأسلوب، أما مذهب القول ووجهه، فيعني الأسلوب في جانبه المعنوي.

ونميل إلى أن هذا التعريف القديم هوالوحيد - في صياغته - الذي يقترب من الدلالة الاصطلاحية لمعنى الأسلوب داخل المعاجم العربية، وسنتجاوزه إلى تعريف أدبي ناضج عندالقرطاجني(4).

---

(3) لسان العرب، مادة "سلب" - ج1 / ص: 473.

(4) الغريب أن بعض الدارسين المعاصرين مثل أحمد الشايب وصلاح فضل، يعمدون إلى كلام لابن خلدون يفصلونه عن سياقه الطبيعي، حتى يسلم لهم، بنظرهم، اعتباره تعريفا دقيقا لمصطلح الأسلوب، مع أن كلامه وارد بصدد حديثه عن صناعة الشعر وطرق تناوله.

وأغرب من هذا أن صلاح فضل يورد تعريف ابن خلدون بصورة توهم أن هذا الأخير واع بممارسته الاصطلاحية للفظ "الأسلوب"، يقول: "ولعل أدق تحديد له يرجع إلى ابن خلدون الذي يقول في مقدمته عن الأسلوب :"إنه عبارة عن المنوال...". والغالب أن ابن خلدون لم يكن بصدد تعريف الأسلوب بمعناه الجمالي، وإنما كان مهتما بتوضيح نمط العرب ومذهبها في صناعة الشعر ووجه تعلمه. ثم إن "صلاح فضل" تصرف في عبارة ابن خلدون، إذ حول ضمير التأنيث في قوله "إنها" الذي يحيل على مذكور سابق وهو صناعة الشعر، إلى ضمير مذكر، ليحيل في نظره على الأسلوب، وقد أحدث هذا التصرف خللا وجب التنبيه إليه.

انظر مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط3، ص: 1300 - 1301.

وانظر د. صلاح فضل : "علم الأسلوب"، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، طبعة 1992، ص: 83 .

يضع صاحب "المنهاج" الأسلوب في موازاة مع النظم، وإذا كان الثاني يختص عنده بضم الألفاظ وفق نسق معين، فإن الأسلوب عبارة عن تأليف للمعاني داخل الألفاظ والتراكيب، يقول : "لما كانت الأغراض الشعرية يوقع في واحد منها الجملة الكبيرة من المعاني والمقاصد، وكانت لتلك المعاني جهات فيها توجد ومسائل منها تقتنى كجهة وصف المحبوب وجهة وصف الخيال، وجهة وصف الطلول... وكانت تحصل للنفس بالاستمرار على تلك الجهات والنقلة من بعضها إلى بعض وبكيفية الاطراد في المعاني صورة وهيأة تسمى الأسلوب، وجب أن تكون نسبة الأسلوب إلى المعاني نسبة النظم إلى الألفاظ، لأن الأسلوب يحصل عن كيفية الاستمرار في أوصاف جهة جهة من جهات غرض القول..."(5).

فالقرطاجني يعي "الثالوث" المتحكم في عملية صياغة الأسلوب، والمتمثل في الفكر (المعنى) واللفظ، والعبارة (النظم)، ويعتبر الأسلوب فعالية تركيبية توحد اللفظ والمعنى داخل كلام يستوعب النص بكامله، رغم تعدد أغراضه وموضوعاته.

ومن شروط سلامة الأسلوب عند القرطاجني أن يكون حسن التناسب، متضمنا لحسن التخلص من غرض إلى آخر دون تنافر أو اضطراب(6).

أما في الدراسات العربية الحديثة، فإن أحمد الشايب ينتهي إلى

---

(5) أبو حازم القرطاجني : "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" تحقيق : محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1981، ص: 363.

(6) المرجع نفسه، ص: 364 .

اعتبار الأسلوب هو : "العبارات اللفظية المنسقة لأداء المعاني"(7)، وهو يتضمن عنده : الأفكار والصور والعبارات، بالإضافة إلى العاطفة التي تعتمد، في تجسدها، على الخيال(8).

وإذا كانت الدراسات العربية تتعامل مع مفهوم الأسلوب تعاملا مقبولا، سواء استعملت هذا المصطلح أم حرصت على تجنبه، فإن الدراسات الغربية مضطربة التعامل مع مصطلح الأسلوب، فالبعض يعتبره من مخلفات المراحل النقليدية من التفكير النقدي، فيفضل أن يضع مكانه مصطلحات مثل "النص" أو "الكتابة"(9)...، أما البعض الآخر فقد شكك في وجود "الأسلوب" أصلا، مثل "جراي" الذي يقول: "إن الأسلوب ليس إلا اختلاقا من اختلاقات العلماء، الاختلاق الذي لا يقابله شيء في الواقع"(10).

والواقع أن هذه الوضعية التي تعرفها الثقافة الغربية تجاه المصطلحات تحتاج إلى أكثر من وقفة، لأنها تكشف، في جانب منها، عن عمق الأخطاء المنهجية، فالنظرة السائدة في العلوم والمعارف تتلخص

---

(7) "الأسلوب"، ص: 32 ـ 35.

(8) لاحظ د.صلاح فضل أن التعريفات المقدمة لمصطلح الأسلوب تختلف باختلاف زوايا النظر، لذلك، فأحسن طريقة لتصنيف تلك التعريفات تتمثل في مراعاة المراحل الأساسية لعملية التواصل الأدبي، وهي الذات والنص والمتلقي والسياق. (علم الأسلوب، ص: 85)

(9) Greimas et Courtés: "Semiotique, Dictionnaire raisonné de la théo-rie du langage". ed Hachette, 1979, p.366.

(10) هنريش بليث : "البلاغة والأسلوبية"، ترجمة : محمد العمري، منشورات دراسات، سال، ط1، 1989، ص: 33 .

في كون هاته الأخيرة تسير في اتجاه تصاعدي يلغي اللاحق منها السابق، فقد أزيحت البلاغة من الحقل النقدي، وفسح المجال للأسلوبية التي لم تهتد، بعد، إلى تحديد آلياتها وموضوع اشتغالها حسب بعضهم، ولم تمهلها المدراس البنيوية، إذ سرعان ما ألقت بها في متحف التاريخ، ومنذ السبعينات من هذا القرن، والفكر الغربي يتحدث عن ما بعد البنيوية، استجابة لمنطق الحداثة، إن كان لها منطق ضرورة.

وقد أفرز هذا التصور مجموعة من الأعراض المرضية نختار منها علاقة الفكر بالاصطلاح، فهذه العلاقة لا تستقر على حال، ولا تقوم على قواعد ثابتة، بل إن المصطلح يعرف، داخلها، تعددا في الدلالة يصل درجة التشكيك والفوضى، ويمكن التمثيل لذلك بمصطلحين اثنين وهما : الواقعية، والحداثة.

فقد تعددت مفاهيم الواقعية، واعتبر بعضهم هذا التعدد دليلا على أنه مفهوم خداع ومخاتل، وجعله البعض الآخر موضع شك، فكان لا يستعمله إلا بين قوسين(11).

ولم يسلم مصطلح "الحداثة" من هذه الوضعية، فتعدد مفاهيمه، واختلاف دلالاته دفع بـ "جورج بلانديي" إلى التصريح بأن : "أحسن تعريف للحداثة هو أنها تنفلت من كل تحديد"(12).

وليس العيب في أن تعيش الثقافة الغربية مثل هذه الظواهر،

---

(11) دمين كرانت : "الواقعية" ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة ضمن سلسلة" موسوعة المطلح النقدي"، دار الرشيد، بغداد، 1980، ص: 12 ـ 13.

(12) Jean Marie Domenach: "Approches de la Modernité" ed. Ecole polytechnique-France. 1986 p.37.

ولكن العيب أن يغفل المتعاملون معها عن إدراك ذلك، واتخاذ موقف نقدي منها ، ولا يمكن أن نهون من خطورة هذا الأمر، باعتبار أن تعدد المفهومات ناتج عن تعدد وجهات النظر، فالقضية، هنا ، ليست، مرتبطة بالتعدد ، لأن التعدد عافية وثراء، أما الشك والفوضى فهما داء الأدواء. ولينظر المرء في الثقافة العربية الإسلامية، هل هو واجد في ساحتها من اختلفوا في الاصطلاح وتعددت أوجه الدلالة عندهم، فراحوا يشككون في الاصطلاح ذاته أو يتهمونه بالاختلاق والمخاتلة؟؟.

ولعل البديل العلمي لهذه الحالة، التي اضطرنا المقام أن نستطرد فيها بعض الوقت، يكمن في أن نقيم علاقة جديدة بين المعارف والعلوم، علاقة تقوم على التراكم والتكامل لا الإلغاء والمصادرة.

ومع ذلك، فإننا نختار من التعريفات الغربية ما ذهب إليه تودوروف.

فمن أجل حصر دقيق لخصائص أسلوبا ما ، اقترح هذا الناقد اختبار معالجة مزدوجة :

- معالجة تتم في مستوى "المقول"، وترتبط بوصف المظاهر الصوتية والتركيبية والدلالية، انطلاقا من السمات المميزة للفظ إلى الملفوظ بجملته.

- أما المعالجة الثانية، فتتم في مستوى "التلفظ" وهو مستوى العلاقة المحددة بين مكونات الخطاب : المتكلم والمتلقي والسياق المرجعي(13).

---

(13) Tzvetan Todorov et Oswald Ducrot: "Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage". ed. du seuil. 1972 p: 384.

وإذا اعتمدت هاتان المعالجتان في تحديد معنى الأسلوب مسندا إلى خطاب الوحي، مع استحضار جهود البلاغيين والمفسرين قديما وحديثا، فإننا نخرج بالنتائج والملحوظات الآتية :

- الأسلوب القرآني هو طريقة التعبير التي اختارها المولى عز وجل لإبلاغ الإنسان مجموع العقائد والشرائع والتوجيهات، وهو يشمل المستوى اللفظي والتركيبي، ويستوعب مختلف التناسبات الإيقاعية والدلالية، ويضم طرائق بناء السور وتصريف القول والحوارات. وإذا أردنا الاختصار، فإن الأسلوب القرآني يشمل كل ما يندرج تحت مسمى "البيان".

- لا يقتصر معنى الأسلوب القرآني على هذه الأنماط التعبيرية التي تشمل النص أو الرسالة، بل يتعداها إلى الأثر النفسي المنشود في وجدان المتلقي مهما تباعدت السياقات وتباينت المقامات. وقد درس البلاغيون والمفسرون جانبا من هذا أثناء حديثهم عن "التبيين" والمقام ومقتضى الحال.

- غير أن ما نلاحظه، هو أن مسيرة الدراسات البلاغية للقرآن، أغفلت التوقف عند الأسلوب في جانب "المبَيِّن" أو "المتكلم" أو "المرسل"، وذلك للحرج الشرعي الذي شعروا به، فتمت إحالة الذات الإلهية التي تكلمت بالقرآن على قاعة "علم الكلام"، ووقع الفصل، مع أن هناك مدخلا لدراسة الأسلوب القرآني في جانب المتكلم يتسجيب لمقتضيات العقيدة الإسلامية وهو : "جلال المتكلم وعظمته"، دون أن نخشى الوقوع في التشبيه أو التجسيم أو غيرهما من الانحرافات العقدية التي تعتبر مردودة بأسلوب القرآن نفسه.

لنستمع إلى نموذج من الدراسة التي ندعو إليها لمستوى المتكلم في الأسلوب القرآني، مع مراعاة مقتضيات التنزيه، يقول الأستاذ مصطفى الزرقاء، وهو بصدد المقارنة بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث النبوي،: "وإذا كان كل أسلوب بياني يشف عن ذاتية وشخصية في المتكلم، فمن وراء ذلك التفاوت العظيم في أسلوبي القرآن والحديث النبوي من الوجهة البيانية يستشف القارئ والسامع تفاوتا أعظم منه في هذه الذاتية التي ينبئ عنها الكلام.

فعندما تسمع القرآن، تتجلى لك من خلال آياته ذاتية تتكلم من جو علو وقوة، وسطوة، وقدرة، وحكمة ورحمة، وهذه الذاتية القوية العظمى التي تتجلى من وراء أسلوب القرآن لا تضعف حتى في المواطن التي تعبر فيها عن الرحمة، وإن قوتها واحدة في جميع سوره وآياته، فهي دائما ذاتية جبارة قادرة منتقمة عادلة حكيمة رحيمة، آخذة بزمامين من الترغيب والترهيب، ذات سلطان مطلق"(14).

وقد اعتبر أستاذنا د. أحمد أبو زيد هذه الظاهرة، ظاهرة الحرج في الحديث عن المتكلم في القرآن، أحد الأسباب الجوهرية في غياب دراسات نفسية تهتم بالأساس النفسي للإبداع في النقد العربي القديم(15).

---

(14) د. مصطفى الزرقاء : "في الحديث النبوي"، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، ط1956/2 ، نقلا عن "مجلة الأدب الإسلامي"، س2، ع7 ، محرم 1416، صفحة:63.

(15) د. أحمد أبو زيد : "المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن"، مكتبة المعارف، ط1 ، 1986، ص: 340 ـ 358 .

المبحث الأول :

رصد لمظاهر من الاطرادات الأسلوبية في الخطاب القرآني

1 ـ الاطراد في دلالة الألفاظ :

ـ دلالة الكأس :

عن ابن عباس قال : كل كأس في القرآن، فالمراد بها الخمر.

ـ دلالة المطر :

قال ابن عيينة : "ما سمى الله المطر في القرآن إلا عذابا، وتسميه العرب الغيث، كما قال تعالى : «وهو الذي ينزل الغيث من بعدما قنطوا»(16).

ومن أمثلة ذلك، قوله تعالى : "فأرسلنا عليهم مطرا، فساء مطر المنذرين"(الشعراء / 173).

ـ دلالة الظن :

أورد الطبري في تفسيره قولا لمجاهد يشير إلى أن "كل ظن في القرآن يقين"، أو "كل ظن في القرآن فهو علم"(17).

من ذلك قوله تعالى : «فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه، إني ظننت أني ملاق حسابيه». (الحاقة 19ـ 20).

---

(16) الطاهر بن عاشور : "التحرير والتنوير"، ج1 / ص: 124.

(17) الطبري : "جامع البيان"، ج1 / ص: 207.

ـ دلالة الخوض :

الخوض لغة هو الشروع في الماء، والمرور فيه، ويستعار في الأمور، أي يسند إلى القضايا المعنوية. يقول الراغب الأصفهاني : "وأكثر ما ورد في القرآن، ورد فيما يذم الشروع فيه" (18)، وهذا واضح من خلال وقوفنا على الآيات الآتية :

ـ «ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب» (التوبة / 65).

ـ « وخضتم كالذي خاضوا ». (التوبة / 69).

ـ «ذرهم في خوضهم يلعبون». (الأنعام / 91).

ـ « وإذا رأيت الذين يخوضون في آيتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره ». (الأنعام / 68).

ـ دلالة الوقوع :

في استقراء الأصفهاني، وصل إلى أن لفظ "الوقوع" أكثر ما جاء في القرآن جاء للدلالة على الشدة والمكروه والعذاب، نحو : «إذا وقعت الواقعةُ»" (الواقعة / 1)، و«سأل سائل بعذاب واقع» (المعارج / 1) و «يومئذ وقعت الواقعة» (الحاقة / 15) و"قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب" (الأعراف / 71).

وقد لاحظ أن في القرآن وقوعا يتعلق بالأجر، في قوله تعالى «فقد وقع أجره على الله» (النساء / 100)، ووجه تفسيره بأن استعمال لفظ الوقوع هنا تأكيد للوجوب كاستعمال قوله تعالى: «وكان حقا علينا

(18) الراغب الأصفهاني : "مفردات ألفاظ القرآن الكريم"، ص: 301.

نصر المومنين» (الروم/ 47)(19).

ـ اطراد دلالة ذم العجلة في القرآن :

العجلة، لغة، السرعة خلاف البطء، وهي "طلب الشيء وتحريره قبل أوانه، وهو من مقتضى الشهوة"(20)، تقول العرب أعجلت الناقة: إذا ألقت ولدها لغير تمام، والإعجال في السير : أن يثب البعير إذا ركبه الراكب قبل استوائه عليه(21).

وقد لاحظ الراغب أن العجلة مذمومة في عامة القرآن، حتى قيل: "العجلة من الشيطان"(22)، وأورد لذلك أمثلة كثيرة، منها قوله تعالى: «سأريكم آياتي فلا تستعجلون». (الأنبياء/ 37)، وقوله: «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه». (طه/ 114)، وقوله : «أتى أمر الله فلا تستعجلوه». (النحل/ 1)، وقوله : «ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة». (الرعد/ 6).

---

(19) المرجع نفسه، ص: 880 .

(20) المفردات، ص: 584 .

(21) اللسان، مادة "عجل"، ج11 / ص: 425 ـ 426.

(22) عن أنس ابن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "الأناة من الله، والعجلة من الشيطان، وما أحد أكثرمعاذير من الله، وما من شيء أحب إليه من الحمد". أخرجه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح، وأخرجه الترمذي بلفظ، "الأناة"...، وقال حسن غريب.

انظر عارضة الأحوذي 172/8، ومجمع الزوائد 22/8، وكشف الخفاء 195/1، نقلا عن المحقق لكتاب المفردات.

وإذا لوحظ أن في القرآن استعمالا للعجلة في سياق إيجابي، كما في قوله تعالى على لسان موسى : «وعجلت إليك رب لترضى» (طه / 84)، فإنها، يعلق الراغب، عجلة مذمومة وإن دعا إليها أمر محمود وهو طلب رضا الله(23)، والجانب المذموم من هذه العجلة بارز من خلال قراءة مجموع الآيات المرتبطة بعلاقة موسى بقومه، وبافتتانهم بالعجل في غيبة نبيهم.

ـ دلالة أسلوب النداء "يا أيها الناس" :

يقول الزمخشري : "وبلغنا بإسناد صحيح عن إبراهيم عن علقمة أن كل شيء نزل فيه "يا أيها الناس"، فهو مكي، و"يا أيها الذين آمنوا"، فهو مدني، فقوله : "يا أيها الناس اعبدوا ربكم" خطاب لمشركي مكة"(24).

وعن ابن عباس : "كل ما جاء من "يا أيها الناس" فالمقصود به أهل مكة المشركون"(25).

ـ دلالة إسم الإشارة "هؤلاء" منقطعا عن البيان :

يقول الطاهر بن عاشور :"إن كلمة "هؤلاء" إذا لم يرد بعدها عطف بيان يبين المشار إليه، فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة(26)،

(23) المفردات، ص: 584 .

(24) الزمخشري : "الكشاف"، دار الفكر، ج1/ ص: 224 .

(25) "التحرير والتنوير" ج124/1.

(26) نفس المرجع والصفحة.

كقوله تعالى : «فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين» (الأنعام / 89).

2 ـ الفروق الدلالية رغم التقاطعات المتبادرة:

ـ الفرق بين الإنزال والتنزيل :

يختص التنزيل بالموضوع الذي يشير إليه إنزال القرآن مفرقا، مرة بعد أخرى، أما الإنزال فهو عام، هذا ما يقوله الراغب، مستدلا بالعديد من الآيات نختار منها :

«ونزلناه تنزيلا» (الإسراء / 106)، «إنا نحن نزلنا الذكر» (الحجر/9).

أما قوله تعالى : "إنا أنزلناه في ليلة مباركة" (الدخان / 3) و«شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن»" (البقرة / 185) و«إنا أنزلناه في ليلة القدر» (القدر / 1)، فقد خص لفظ الإنزال دون التنزيل لما روي في القرآن أنه نزل دفعة واحدة إلى سماء الدنيا، ثم نزل نجما فنجما.

ووجه الفيروز آبادي قوله تعالى : «الأعراب أشد كفرا ونفاقا، وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله» (التوبة / 9)، بأنه خص لفظ الإنزال ليكون أعم، فقد تقدم أن الإنزال أعم من التنزيل.

وقوله تعالى «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل» (الحشر / 21)، ولم يقل لو نزلنا، تنبيها أنه لو خولناه مرة ما خولناه مرارا لرأيته خاشعا"(27).

---

(27) الراغب الأصفهاني : "مفردات ألفاظ القرآن"، ص: 800 .

ـ الفرق بين الإنزال والهبوط :

يستعمل القرآن تارة لفظ الإنزال، وتارة لفظ الهبوط، ومن الفروق الدقيقة بينهما أن الهبوط حين يستعمل في الإنسان، فهو على سبيل الاستخفاف والاحتقار والتهوين، أما الإنزال، فقد ذكره الله تعالى في الأشياء التي ينبه على شرفها كإنزال الملائكة والقرآن والغيث وغير ذلك،

فمن معاني الغض والاستخفاف بالنسبة لفعل الهبوط، قوله تعالى: «وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو» (البقرة / 36)، و«فاهبط منها، فما يكون لك أن تتكبر فيها» (الأعراف / 13)، و«اهبطوا مصرا، فإن لكم ما سألتم». ولا علاقة لهذا الأمر في الآية الأخيرة بالتعظيم والتشريف، ألا ترى ـ يقول الأصفهاني ـ قوله تعالى : «فضربت عليهم الذلة والمسكنة، وباءوا بغضب من الله» (البقرة / 61).

ـ الفرق بين المد والإمداد :

يذهب بعض المفسرين إلى أن أكثر ما جاء في الإمداد مما يتعلق بالمحبوب، أما المد، فله ارتباط دلالي بالمكروه(28)، نحو قوله تعالى: «وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون» (الطور / 22)، و«يمددكم بأموال وبنين» (نوح / 12)، و«يمددكم بخمسة آلاف من الملائكة» (آل عمران / 125).

أما المد مستعملا في المكروه، فمنه قوله تعالى: «ونمد له من العذاب مدا» (مريم /79) و«يمدهم في طغيانهم يعمهون» (البقرة /15)،

---

(28) المرجع نفسه، ص: 763 .

و«إخوانهم يمدونهم في الغي» (الأعراف/ 202)(29).

أما قوله تعالى «والبحر يمده من بعده سبعة أبحر» (لقمان/27)، فالمد هنا بمعنى جعل فيه المداد، كقولهم : مددت الدواة أمدها، ومنه قوله تعالى «ولو جئنا بمثله مددا» (الكهف/ 109).

ـ الفرق بين الريح والرياح :

يستعمل القرآن لفظتي الريح والرياح في سياقين متباينين: يتعلق الأول بالعذاب، أما الثاني، فيرتبط بالرحمة.

من ذلك قوله تعالى في الريح : "إنا أرسلنا عليهم ريحا صرصرا" (القمر/ 19)، وقوله «فأرسلناعليهم ريحا وجنودا» (الأحزاب/ 9). أما في الجمع الدال على الرحمة، فمثل قوله تعالى : «ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات» (الروم/ 46)، و«أرسلنا الرياح لواقح» (الحجر/ 22).

واستدل د. حسن محمد باجودة على اطراد هذا الفرق بقول العرب: "لا تلقح السحاب إلا من رياح مختلفة" إسنادا للقاح باعتباره عملا إيجابيا، كما استدل بدعاء الرسول صلى الله علي وسلم كلما هاجت الريح : "اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا"، يريد اجعلها لقاحا للسحاب ولا تجعلها عذابا(30).

---

(29) نفس المرجع والصفحة.

(30) د. محمد حسن باجودة : "تأملات في سورة الحاقة"، دار بوسلامة للنشر، تونس، ص: 49.

ـ الفروق بين الناس والإنس والإنسان :

لقد مكن الاستقراء صاحبة التفسير البياني للقرآن، عائشة عبد الرحمان من ضبط الفروق الدقيقة بين ألفاظ تستعمل عادة بدلالات متقاربة أو متماثلة، مثل : الإنس والناس والإنسان، ووصلت إلى أن "استقراء هذه الألفاظ في كل مواضع استعمالها في القرآن يشهد بأن لكل منها ملحظا خاصا في الدلالة، إلى جانب الملحظ الدلالي المشترك فيها جميعا بحكم تقارب مادتها اللغوية في الأصل" .

اللفظ	اطراد دلالته الاستعمالية في القرآن
الناس	عامة الجنس
الإنس	نقيض الوحشية
الإنسان	اعتبار الأهلية لتحمل تبعات التكليف والعلم

واستندت في هذا الفحص إلى التفاتة للراغب الأصفهاني يشير فيها إلى ملحظ دقيق في اشتقاق لفظ الإنسان، إذ يربطه باجتماعية الإنسان التي تجعله يأنس إلى الجماعة ، يقول : "والإنسان : قيل سمي بذلك، لأنه خلق خلقة لاقوام له إلا بأنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل : الإنسان مدني بالطبع... وقيل سمي بذلك لأنه يأنس بكل ما يألفه"(31).

وتعلق بنت الشاطئ على هذه الالتفاتة بقولها : «وهو ملحظ يقبله حس العربية في الإنس والإنسان معا ، ثم تتخصص الإنسية بدلالتها

(31) "مفردات ألفاظ القرآن" ص: 34 .

على نقيض التوحش، وتأخذ الإنسانية دلالتها على خصائص الإنسان وأهليته لاحتمال تكاليف الإنسانية»(32).

ـ الفرق بين "جاء" و"أتى" :

لاحظ د. محمد حسن باجودة أن هناك فروقا دقيقة بين "جاء" و"أتى" أوحى بها القرآن نفسه، وتتمثل في كون "جاء" لا تستعمل في القرآن إلا دليلا على القرب، سواء أكان مكانيا أم زمانيا، أم نفسيا، وأن جملة "أتى" لا تستعمل في القرآن الكريم إلا دليلا على البعد سواء أكان مكانيا أم زمانيا أم نفسيا".

وقدم لهذا الاطراد نماذج من القرآن مثل قوله تعالى : «ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا» (الفرقان/ 33). فما يأتي به الكافرون من اتهام للرسول بالسحر والكهانة والشعر، يعد بعيدا عن الحق، وإسفافا في الرأي، أما ما يجيء به القرآن، فهو الحق والصدق، فعبر عن الأول بجملة "أتى" وعبر عن الثاني بجملة "جاء" بالإضافة إلى أن السياق رتب الحدث ترتيبا زمنيا.

ومثل قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام : «يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك، فاتبعني أهدك صراطا سويا» (مريم/43). فالعلم الذي جاء إبراهيم فيه معنى القرب من الله، والقرب من الحق والهداية، أما العلم الذي أوتي أبوه "آزر" فهو بعيد عن الحق.

وختم تأملاته بقوله : "إن القرب الذي يرتبط بجملة "جاء"، والبعد الذي يرتبط بجملة "أتى" لا يقتصر على الزمان، بل يشمل القرب والبعد

(32) عائشة عبد الرحمان : "التفسير البياني للقرآن الكريم"، ج2 / ص: 82 .

المكانيين والنفسيين أيضا، وفي إمكاننا أن نضرب أمثلة من القرآن الكريم على ذلك"(33).

ـ الفرق بين "الجدل" و "الحوار" :

تبين لمحمد أحمد خلف الله في كتابه : «مفاهيم قرآنية» أن لفظي "الجدل" و "الحوار" يطردان في الاستخدام القرآني بدلالات محددة، فالحوار يرد في حالة الاضطراب والحيرة في قضية ما، أما الجدل، فيرد في القرآن في مظان الصراع الفكري، والقصد إلى الانتصار على الخصم، يقول: "والفرق بين الحوار والجدل، فيما هو الواضح من استخدامات القرآن الكريم لكل منهما، أن الحوار يكون عندما يضطرب الذهن، ويصبح العقل في حيرة من أمر نفسه وأمر قضية من القضايا أو مسألة من المسائل، ويراد من الحوار أن يخرجه من كل ذلك. وتكون مرادة الكلام في الحوار هينة لينة أو غير قاسية، وغيرعنيفة، أما الجدل، فيكون عندما يكون هناك صراع فكري حول قضية من القضايا أو مسألة من المسائل، ويكون الهدف عند كل واحد من المتجادلين هو هزيمة الآخر فكريا، والانتصار عليه"(34).

وضرب لذلك مثلا من قوله تعالى : «قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها، وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير» (المجادلة/ 1)، فقد جاءت المرأة تشكو زوجها وهي في صورة منفعلة من الظهار الذي أقسم به عليها، لكن هذا الموقف تغير،

---

(33) "تأملات في سورة الحاقة"، ص: 49 ـ 51.

(34) د. خلف الله : "مفاهيم قرآنية" ص: 157 ـ 158.

حيث هدأت نفسها قليلا بالحديث مع النبي صلى الله عليه وسلم، واطمأنت إلى قوله، فتحول الجدل إلى حوار(35).

ـ الفرق بين "المشي" و"السعي" :

المتأمل في استعمال القرآن لمادتي المشي والسعي، يلاحظ وجود اختلاف دقيق بينهما، وقد وقف د. محمد حبنكة الميداني عند هذا، منطلقا في تحليله من قوله تعالى : «هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها، وكلوا من رزقه، وإليه النشور». (الملك/ 15)، وقوله : «يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون»(الجمعة/9). وكان مما توصل إليه أن "الله تبارك وتعالى قد أمر بطلب الرزق عن طريق المشي المعتاد لا عن طريق السعي الذي فيه المشي الحثيث بهمة بالغة، أي أمر بطلب الرزق مع الإجمال في الطلب، وذلك لأن الرزق مضمون بالمقادير الربانية من خلال تعاطي الأسباب الكونية، ضمن حدود ما قسم الله لكل إنسان..." ثم يضيف مفسرا لمعنى السعي وسر إسناده للعمل الأخروي : "أما التوجه لذكر الله وعبادته، فقد أمر الله بطلبه عن طريق السعي، الذي فيه الهمة النفسية والنشاط والرغبة الشديدة التي تعبر عنها الحركة النشيطة، وذلك لأن ثواب الآخرة يتبع مقدار العمل في الدنيا، وليس مضمونا ضمانا منفصلا عن العمل، ولا مقسوما قسمة قدرية لا تزيد ولا تنقص، بل هو ثمرة

---

(35) المرجع نفسه، ص : 159.

تابعة بفضل الله لمقدار ما يكسب الإنسان من أعمال صالحات"(36).

والأمثلة على اطراد هذه الدلالة كثيرة، منها قوله تعالى : «ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها، وهو مؤمن، فقد كان سعيهم مشكورا». (الإسراء / 19)، وقوله : «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى». (النجم / 39 ـ 40)، وقوله : «إن سعيكم لشتى» (الليل/4).

ـ الفرق بين «الإتيان» و«الإعطاء»

أشار الجويني، فيما نقله الزركشي، أن اللغويين لا يكادون يفرقون بين الإعطاء والإتيان، وقد ظهر له فرق بينهما يكشف عن بعض أسرار بلاغة القرآن، وهو "أن الإتيان أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله"(37)، انطلاقا من قاعدة أن الفعل الذي له مطاوع أضعف في إثبات مفعوله من الذي لا مطاوع له، وأن الفاعل مستقل بالأفعال التي لا مطاوع لها.

= ففعل قطع، مثلا، له مطاوع وهو انقطع، وهذا يدل على أن فعل الفاعل كان موقوفا على قبول المحل، لولاه لما ثبت المفعول، ولهذا يصح : قطعته فما انقطع.

= أما فعل ضرب، مثلا، فلا يصح فيه انضرب، أو ما انضرب.

---

(36) د. عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني : "قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل"، دار القلم، دمشق، ط2، 1989، ص: 436 ـ 437 .

(37) الزركشي : "البرهان..."، ج4 / 85 .

والنتيجة التي خلص إليها هي أن الإتيان أقوى من الإعطاء، وقدم لذلك أمثلة من القرآن :

ففي قوله تعالى : «تؤتي الملك من تشاء». (آل عمران / 26)، نلمس أن الملك شيء عظيم لا يعطيه إلا من له قوة. وفي قوله تعالى:«يؤتي الحكمة من يشاء». (البقرة / 269)، يلمس الدارس أن الحكمة إذا ثبتت في المحل دامت. وفي قوله تعالى : «ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم»(الحجر /87)، نستحضر عظم القرآن وشأنه.

أما في قوله تعالى : «إنا أعطيناك الكوثر» (الكوثر / 1)، فإن النبي صلى الله عليه وسلم وأمت «يردون على الحوض ورود النازل على الماء، ويرتحلون إلى منازل العز والأنهار الجارية».

وفي قوله تعالى : «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»(التوبة / 29)، فأهل الكتاب لا يؤتون الجزية إيتاء عن طيب قلب، وإنما يعطونها كرها، أما المؤمن، فهو يؤتي الزكاة بقوة نفس ورضا قلب(38).

وهكذا يلحظ الجويني في فعل الإيتاء معاني القوة وعظم الشأن واستقلال الفاعل بالإرادة والديمومة، وهي معاني غائبة في فعل الإعطاء.

3 ـ ارتباط القضايا واقترانها في السياق الواحد:

ـ ارتباط الوعد بالوعيد :

ذكر الزمخشري وفخر الدين الرازي أن من عادة القرآن أنه ما جاء

(38) المرجع نفسه، ص: 86 ـ 87.

بوعيد إلا أعقبه بوعد، وما جاء بنذارة إلا أعقبها ببشارة، ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض لمناسبة التضاد، وفي هذا السياق يقول السيوطي :"من عادة القرآن : إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا ليكون باعثا على العمل بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه ليعلم عظم الآمر والناهي" (39).

ويمكن أن نسوق لذلك أمثلة كثيرة من القرآن .

ففي سورة الجاثية مثلا، نجد آيات يذكر فيها التوحيد، وينهى فيها عن الشرك واتباع الهوى، ثم يذكر بعدها آيات الوعد والوعيد، وهي قوله تعالى : «فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيدخلهم ربهم في رحمته، ذلك هو الفوز المبين، وأما الذين كفروا أفلم تكن آياتي تتلى عليكم فاستكبرتم وكنتم قوما مجرمين» (الجاثية/ 30 ـ 31). ثم تختم السورة بتنزيه الله تعالى وذكر صفاته : "فلله الحمد رب السموات ورب الأرض رب العالمين، وله الكبرياء في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم" (الجاثية/ 36 ـ 37).

ومن النماذج الدالة على اقتران آيات الوعد والوعيد قوله تعالى: «بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئاته، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون، والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون» (البقرة/ 81 ـ 82).

وقد تتبع أستاذنا د. أحمد أبو زيد مختلف مظاهر هذا الاقتران في باب "تناسب المعاني المتقابلة" من دراسته القيمة "التناسب البياني في القرآن"، وكان من نتائج بحثه أن "الغالب في البيان القرآني أن ترد

(39) الطاهر بن عاشور : "التحرير والتنوير"، ج1 / ص: 125 .

آيات الرحمة بإزاء آيات العذاب، ومشاهد النعيم في مقابل مشاهد العذاب، وخطاب الوعيد والترهيب بإزاء خطاب الوعد والترغيب، وذلك للتخويف والتبشير والتذكير والتحذير، وقل في القرآن أن يرد أحد هذين المعنيين منفردا" (40).

وقد سعى الشاطبي إلى أن يجعل من هذه الملحوظة قاعدة تستوعب العديد من الجزئيات مثل الوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، والتخويف والترجية، وذكر أهل الجنة وأهل النار، وهذا المقطع المجتزأ من موافقاته يبرز أبعاد هذا الاقتران الذي يطرد في أسلوب القرآن.

يقول : "إذا ورد في القرآن الترغيب، قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه، وبالعكس، وكذلك الترجية مع التخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس، لأن في ذكر أهل الجنة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفا، فهذا راجع إلى الترجية والتخويف، ويدل على هذه الجملة عرض الآيات على النظر ...

وقد يغلب أحد الطرفين بسبب المواطن ومقتضيات الأحوال...

فإن قيل : هذا لا يطرد، فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية، وبالعكس، فالقاعدة لا تطرد، وإنما الذي يقال إن كل موطن له ما يناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطرد في علم البيان، أما هذا التخصيص فلا...

فالجواب أن ما اعترض به غير صاد عن سبيل ما تقدم، وعنه جوابان: إجمالي وتفصيلي .

---

(40) "التناسب البياني في القرآن"، ص: 155 .

فالإجمالي أن يقال إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم، فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية، لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوصفيات، انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها ، شأن الأمور العادية الجارية في الوجود ، ولاشك أن ما اعترض به من ذلك قليل، يدل عليه الاستقراء، فليس بقادح فيما تأصل.

وأما التفصيلي، فإن قوله تعالى: «ويل لكل همزة لمزة» (الهمزة1) قضية عين في رجل معين من الكفار بسبب أمر معين، منه همزه النبي صلى الله عليه وسلم، وعيبه إياه، فهو إخبار عن جزائه على ذلك العمل القبيح، لأنه أجري مجرى التخويف، فليس مما نحن فيه.."(41).

ومثل ما استدل به الشاطبي على كونه حادثة خاصة لا تعلق لها بالقاعدة المطردة التي يجري البحث فيها والاستدلال على صحتها سورة "المسد"، فهي في شخص معين تخبر عما ينتظره من عذاب جراء كيده للنبي. ومن ثم فإن الغالب فيها هو التخويف والوعيد الذي جاء منفردا دون وعد أو ترجية مما لا يقتضيه المقام.

- إرداف الشرائع بالغيبيات :

يقول الرازي :"من عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف، أتبعها بالإلهيات، وإما بشرح أحوال الأنبياء وأحوال القيامة، ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف

---

(41) الشاطبي : "الموافقات في أصول الشريعة"، ج3 / ص: 364 .

والشرائع"(42).

ومن الأمثلة البارزة على ذلك ما ورد في سورة البقرة، فقد اشتملت الآيات من 215 إلى 245 على أحكام الإنفاق والقتال والخمر والميسر، ونكاح المشركات، واعتزال النساء في المحيض، ولغو الأيمان، والإيلاء، والطلاق، والرضاعة والعدة، والصلاة، ثم ذيلت هذه الأحكام بالحديث عن الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، وقصة طالوت وجالوت وبعض الأنبياء، ثم انتقل الخطاب إلى الحديث عن صفات الله عز وجل في آية الكرسي، كل ذلك يتم في وحدة يتناغم فيها الأسلوب مع المعنى، وينسجم فيها عمق التشريع مع طول الصياغة.

ـ اقتران الألفاظ في السياقات المختلفة :

يقول الجاحظ : "وفي القرآن معان لا تكاد تفترق، مثل الصلاة والزكاة، والجوع والخوف، والجنة والنار، والرغبة والرهبة، والمهاجرين والأنصار، والجن والإنس". (43)

وأضاف ابن عاشور : "النفع والضر، والسماء والأرض"(44).

ومنه :

اقتران السمع والبصر، فالغالب في الاستعمال القرآني أن يقترن لفظا "السمع" و"البصر"، سواء كانا فعلين أو مصدرين، ولكن المطرد أنه

(42) "التحرير والتنوير" ج1 / ص: 125 .

(43) المرجع نفسه، ج1 / ص: 124 .

(44) المرجع نفسه، ج1 / ص: 125 .

متى كانا مصدرين وذكرا معا، اقترنا بصورة مطردة، مع ملاحظة أن السمع يأتي سابقا على البصر، كما في قوله تعالى : «وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون» (النحل / 78)، وقوله : "«إن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك كان عنه مسؤولا ». (الإسراء / 36)، وقوله: «قل هوالذي أنشأكم، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلا ما تشكرون». (الملك / 23).

وقد توقف المفسرون كثيرا عند ظاهرة تقديم السمع على البصر في الآيات القرآنية، وذهبوا في تفسيرها مذاهب، واكتشفوا لذلك أسرارا، وبعضهم اتخذ ذلك دليلا على أفضلية السمع على البصر. في حين فضل بعض العلماء البصر على السمع، وقد استوعب مصنف "مفتاح دار السعادة" لابن قيم الجوزية مجموع الأدلة التي استند إليها المذهبان، لكن ابن تيمية وتلميذه سعيا إلى التوفيق بين الموقفين، ذلك أن البصر، يقول شيخ الإسلام، "أقوى وأكمل، والسمع أعم وأشمل"، ولكل منهما، يقول ابن القيم، خاصية يفضل بها على الآخر.

ويجدر التنبيه إلى أن الحديث عن التفاضل بين حاستي السمع والبصر لا يعني التنقيص من أحدهما، فهما نعمتنان ربانيتان وجب على الإنسان أن يوجههما في طريق العبادة الشاملة، وإنما التحقيق العلمي يؤكد اختصاص السمع أو البصر بما لا يطيقه الآخر، فإدراك الوحي، ممثلا في القرآن والحديث، وإدراك التاريخ، ممثلا في التراث، لا يتم إلا بواسطة النقل والسماع. ثم إن إدراك جزء كبير من كتاب الله المجلو في الآفاق، لا يحصل إلا بالمشاهدة والعيان، وسبحان الله في الأولى والآخرة، والحمد

لله أولا وأخيرا(45).

ـ اطراد المناسبة في التعقيبات القرآنية :

التعقيب، في الآيات القرآنية، هو الجزء أو المقطع الذي يأتي في ختام الآية القرآنية متضمنا معنى مناسبا لمعناها(46).

وقد تحدث المتدبرون لكتاب الله عز وجل عن الاطراد التناسبي في التعقيبات القرآنية، بعدما لمسوا جو المناسبة بين متن الآية وخاتمتها التي ترد في شكل تعقيب، ومن ملحوظاتهم في هذا السياق ما يتعلق بسر ائتلاف التعقيبات في الآيتين الآتيتين :

ـ «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات، وهو بكل شيء عليم». (البقرة/ 29).

ـ «قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله، ويعلم ما في السموات وما في الأرض، والله على كل شيء قدير». (آل عمران/29).

فمن المتبادر إلى الذهن في آية سورة البقرة الختم بالقدرة، وفي آية آل عمران الختم بالعلم، والجواب أن "آية البقرة لما تضمنت الإخبار عن خلق الأرض وما فيها على حسب حاجات أهلها ومنافعهم ومصالحهم، وخلق

---

(45) من المفيد جدا الاطلاع، هنا، على الرسالة التي أنجزها الباحث الأستاذ علي بن بريك لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا في موضوع "أصول المعرفة في القرآن الكريم" تحت إشراف أستاذنا الجليل د. أحمد أبو زيد، والتي نوقشت بكلية الآداب بالرباط صيف 1994، ففي بعض مباحثها حديث مفصل عن هذه الأفضلية بين السمع والبصر، خاصة الصفحات الممتدة من 480 إلى 486.

(46) د. أحمد أبو زيد : "التناسب البياني في القرآن" ص: 97.

السماوات خلقا مستويا محكما من غير تفاوت، والخلق على الوصف المذكور، يجب أن يكون عالما بما فعله كليا وجزئيا، مجملا ومفصلا، ناسب ختمها بصفة العلم، وآية آل عمران لما كانت في سياق الوعد والوعيد على موالاة الكفار، وكان التعبير بالعلم فيها كناية عن المجازاة بالعقاب والثواب، ناسب ختمها بصفة القدرة".(47)

واسترشادا بهذه الالتفاتات، تتبع د. أحمد أبو زيد مختلف التعقيبات القرآنية، واستنتج بأن "التعقيب" بصفتي" العزيز الحكيم" في ايات سورة البقرة يأتي في مقام التذكير بمعاني الغلبة والقهر والاقتدار والإحكام، وقد قيل : "إن هذه القاعدة مطردة في القرآن كله"(48).

وللتمثيل، تكفي الإشارة إلى قوله تعالى : «ويسألونك عن اليتامى، قل إصلاح لهم خير، وإن تخالطوهم، فإخوانكم، والله يعلم المفسد من المصلح، ولو شاء الله لأعنتكم، إن الله عزيز حكيم». (البقرة/ 220).

فهذه الآية يتداخل فيها مستويان من الدلالة :

1 ـ دلالة الغلبة والقهر والاقتدار، وهذا واضح في أن أوصياء اليتامى منهيون عن غلبة اليتامى أو قهرهم أثناء القيام برعايتهم، أو الاستيلاء عليهم وعلى أموالهم بشكل ظالم أو خارج حدود الشرع، وهم، حين يخطئون، فيقهرون أو يستولون، عليهم أن يتذكروا عزة الله وغلبته وقدرته... فناسب التعقيب بصفة "العزيز" في هذا المستوى.

---

(47) السيوطي : "الإتقان في علوم القرآن"، ج3 / ص: 308 ـ 309 .

(48) "التناسب البياني ..." ص: 110 ـ 111.

2 ـ دلالة الحكمة، وهي، هنا، بمعنى الإتقان في وضع التكاليف، وتحديد الحكم الملائم لحالته، وهذا ما تنطق به أحكام اليتامى في الشريعة الإسلامية، فناسب التعقيب بصفة "الحكيم".

وبنفس الرؤية، توقف د. حسن محمد باجودة عند قوله تعالى:« يس، والقرآن الحكيم، إنك لمن المرسلين، على صراط مستقيم، تنزيل العزيز الرحيم». (يس / 1 ـ 5)، وقدم نكتة بليغة تتصل بكون مجيء التعقيب بصفة العزة والرحمة في هذه السورة يلقي "ضوءا كبيرا على الكثير من الآيات في هذه السورة المباركة التي تتجلى فيها قدرة الفعال لما يريد وعزته، ورحمة البر الرحيم التي وسعت كل شيء"(49).

ويظهر ذلك في أن سورة "يس" سورة مكية تهدف إلى إرساء أسس العقيدة، وتركيز دلالة صفات الله صاحب الإرادة والقوة والعزة.

ومع ذلك، فإن إرادته عز وجل شاءت ألا تعاجل المكيين، المكذبين للرسول عليه السلام، المنكرين للبعث، بالعقوبة، وذلك من مظاهر رحمته الوارد ذكرها في بداية السورة.

بل إن رحمة الله عز وجل لم تقف عند هذا الحد، بل تجاوزته إلى إغراء المكيين بإعادة النظر في موقفهم الخاطئ، وقد اتخذ الإغراء مظهرين مجسدين للعزة من جهة، وللرحمة من جهة ثانية.

ـ ضرب المثل بالقرية الظالمة التي أهلكها الله، وفيه تتجلى قدرة

---

(49) د. محمد حسن باجودة : "تأملات في سورة يس"، دار بوسلامة للنشر، 1982، ص: 17 .

الله على كل شيء، وهذه القدرة تجلي، في الجانب الآخر، رحمة الله الواسعة.

ـ لفت انتباه كفار مكة إلى الكثير من آيات الله الدالة على قدرته، مثل آيات المكان والزمان، وحمل الإنسان فوق الماء، وخلق الأنعام والسماوات والأرض(50).

ـ اقتران آيات العقيدة بدليلي العناية والاختراع :

تحدث ابن رشد عن الطريقة الشرعية للإقرار بوجود الباري سبحانه، وذكر أنها تقوم على دليلين :

ـ دليل العناية : وهو أن جميع الموجودات في العالم موافقة لوجود الإنسان، مثل النهار والليل، والشمس والقمر، ويظهر هذا في أعضاء البدن، فهي موافقة لحياة الإنسان ووجوده كما يحس كل إنسان في ذاته.

ـ دليل الاختراع : ويتعلق بوجود الأرض والسموات والحيوان والنبات والإنسان، فهي مخترعة، ولابد لها من مخترع(51).

وقد توقف د. أحمد أبوزيد عند دليلي "العناية والاختراع" باصطلاح ابن رشد، وكشف عن أبعادهما في الخطاب القرآني. وختم استنتاجه بقوله: "ولهذا جرى المنهج القرآن على نظم الآيات التي تعنى بتقرير أصول العقيدة مع الآيات التي تضمنت ما سماه ابن رشد بدليلي العناية والاختراع"(52).

---

(50) المرجع نفسه، ص: 18 .

(51) فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، ط1، 1978، ص: 60ـ 61 .

(52) "التناسب البياني في القرآن"، ص: 74.

ويكشف هذا الجريان، عنده، على وجود تناسب معنوي بين أصول العقيدة ودليلي ابن رشد، يتمثل في ارتباطهما ارتباط القضية ببرهانها، أو ارتباط الدعوى بحجتها.

وبداية سورة "النحل" تصلح نموذجا للتدليل على محكمية هذا الاطراد، فقد ابتدأت في الآية الثانية بقوله: «ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون» (النحل / 2)، وهي تتضمن جوهر القضية العقائدية المتمثلة في نزول الوحي على رسول قصد إنذار العالمين، وهي القضية التي أنفق المشركون شبهاتهم ودماءهم لردها ومحاربتها.

بعد هذه الآية مباشرة، تنطلق السورة في الحديث عن الدليلين، دليل العناية، ودليل الاختراع، ويمكن رصد ذلك من خلال الجدول التالي:

دليل الاختراع	دليل العناية
ـ خلق السموات والأرض. (الآية 3) ـ خلق الإنسان من نطفة. (الآية 4) ـ خلق الحيوانات. (الآيات: 5 ـ 8)	ـ الدفء والمنافع التي يحصل عليها الإنسان من الأنعام. (الآية 5) ـ جمال المخلوقات. (الآيتان 6 و8) ـ استغلال الدواب في التنقل. (الآيتان 7و 8) ـ إيجاد الماء الصالح للشرب والسقي .(الآية 10) ـ تسخير الشمس والقمر والنجوم. (الآية 12) ـ تسخير البحر للتجارة والانتفاع من خيراته. (الآية 14) ـ تسخير الجبال بأحجامها ووظائفها الطبيعية والمناخية. (الآية 15)

وفي تفصيل عناية الله بالإنسان محاصرة لهذا الإنسان من كل جوانب نفسه وأجهزته الاستقبالية، عسى أن يهتدي إلى الحق، ويصل إلى تصديق القضية الكبرى في العقيدة الإسلامية.

ـ اطرادات اقتران فواتح السور بالانتصار للقرآن :

يقصد بفواتح السور الحروف المقطعة التي ابتدأت بها بعض السور القرآنية، مثل : "الم، حم، ص، نون، ...".

وقد لاحظ المفسرون أن جميع السور التي تفتتح بهذه الحروف المقطعة يقترن بها ذكر القرآن والانتصار له ضد أقوال المشركين، وإبراز

كونه آية للعالمين. يقول ابن قتيبة، بعدما سرد بعض المذاهب في تفسير تلك الحروف : "ووقع القسم بها في أكثر السور على القرآن، مثل : «ألم، ذلك الكتاب لا ريب فيه»، كأنه قال : وحروف المعجم، لهو الكتاب لا ريب فيه. ثم ذكر بعض الآيات الدالة على صواب ملحظه(53).

وذكر ابن كثير، نقلا عن الزمخشري قوله : "كل سورة افتتحت بالحروف، فلابد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن، وبيان إعجازه وعظمته، وهذا معلوم بالاستقراء، وهو الواقع في تسع وعشرين سورة". (54)

(53) ابن قتيبة : "تأويل مشكل القرآن"، ص: 301 ـ 302 .

(54) "تفسير القرآن..."، ج68/1.

وتجدر الإشارة إلى أن "محمد رشيد رضا" علق على كلام ابن كثير، واعتبره استقراء غير تام، لأن سورة "مريم" ليست كذلك، أي أن سورة مريم لم يرد فيها ذكر القرآن أو الكتاب أوالذكر بعد الحروف المقطعة : "كهيعص، ذكر رحمة ربك عبده زكريا". لكن بنت الشاطئ استدركت عليه، وأوضحت بأن ابن كثير لم يقيد ملحظه بالآيات التالية للفواتح في مستهل السور، وإنما أطلق القول بالذكر دون تخصيص للمكان، أي أن ذكر القرآن كما يمكن أن يرد في بداية السورة، يمكن أن يرد في وسطها أو في خاتمتها (الإعجاز البياني، ص: 143).

وقد قمنا بمراجعة لمواضع ذكر القرآن أوالانتصار له في تلك السور المفتتحة بالحروف المقطعة، فلاحظنا ما يلي:

ـ خمس وعشرون سورة يرد فيها ذكر القرآن أو الذكر أو الكتاب في أوائل السورة، وهي: (البقرة ـ آل عمران ـ الأعراف ـ يونس ـ هود ـ يوسف ـ الرعد ـ إبراهيم ـ الحجر ـ طه ـ الشعراء ـ النمل ـ القصص ـ لقمان ـ السجدة ـ يس ـ ص ـ غافر ـ فصلت ـ الشورى ـ الزخرف ـ الدخان ـ الجاثية ـ الأحقاف ـ ق.).

ـ أربع سور يرد فيها ذكر القرآن في أواسطها أو خواتمها، وهي: (مريم ـ العنكبوت ـ الروم ـ ن.).

والذي يفهم من كلام ابن كثير أنه ـ كما تقول عائشة عبد الرحمان ـ لم يخصص ذكر القرآن بأوائل السور، والله أعلم.

وهو المذهب المعتمد عند الرازي، فقد ذهب إلى أن "كل سورة في أوائلها حروف التهجي، فإن في أوائلها ذكر الكتاب أو التنزيل أو القرآن"(55).

وفي العصر الحديث، قامت الباحثة عائشة عبد الرحمان ببحث دقيق لهذه المسألة، منطلقة مما لاحظه ابن كثير والرازي، وإن كان الإنصاف يقتضي أن نستدرك عليها هنا، لأن هؤلاء جميعا مسبوقون بالتفاتة ابن قتيبة التي أوردناها سالفا، لتعالج الأمر وفق خطوات منهجية جديرة بالاعتبار، فقد قدمت بين يدي بحثها جهود السابقين وآراءهم حول سر تلك الحروف، ويمكن تلخيص نتائجها في الآراء الآتية :

- مجموع تلك الحروف يمثل أربعة عشر حرفا، وهو نصف الحروف العربية، وقد أورد هذا الرأي الباقلاني(56) والزمخشري(57) والسيوطي(58) وآخرون.
- هي حروف يتألف منها اسم الله الأعظم، وهي دوال على أسماء الله الحسنى، وقد ذكره الطبري وآخرون.
- هي أسماء ملائكة .
- هي أسماء للسور التي افتتحت بها، وقد ذكره الزمخشري.
- هي من أسماء القرآن.
- هي أصوات للتنبيه كما في النداء.

---

(55) "التفسير الكبير"، ج464/6.

(56) الباقلاني : "إعجاز القرآن"، ص: 66، وقد صاغ تفريعات لذلك العدد من الحروف، .

(57) الزمخشري : "الكشاف"، 17/1.

(58) السيوطي : "الإتقان.." ج13/2.

ـ هي من حروف الجمل(59)، ورده كثير من العلماء مثل ابن حجر وابن كثير(60).

ـ ذكر تلك الحروف إشارة إلى غلبة مجيئها في كلمات تلك السور، نقله الزركشي في البرهان(61).

ـ هي سر من مكنون علم الله(62).

ـ هي مذكورة للدلالة على أن القرآن مؤلف من حروف هجائهم، ومع ذلك، فالعجز عن الإتيان بمثله ظاهر عليهم، وقد ذكره الطبري والزمخشري وابن كثير وسيد قطب، واعتبرته بنت الشاطئ أقرب الأقوال(63).

وبعد تلخيص هذه الآراء، شرعت في الكشف عن أسرار تلك الحروف، منطلقة دائما من ملحظ الرازي وابن كثير، إلا أنها لم تقف عند هذا المستوى من البحث، بل أردفته بأمر جديد شرحته في قولها :" يتجه منهجنا، ابتداء، إلى استقراء كامل لجميع السور المفتتحة بالحروف المقطعة، مرتبة بحسب النزول، وهي محاولة لا أعلم أن أحدا ممن قرأت لهم في هذه الفواتح قد اتجه إليها، مع أنها التي يمكن أن تهدينا إلى ملحظ مشترك في هذه السور جميعا، مأخوذ من تدبر سياقها وفهم طبيعة المقام الذي اقتضى إيثارها بهذه الفواتح، مرتبطا بسير الدعوة

---

(59) هي الحروف المقطعة على أبجد، انظر لسان العرب، مادة "جمل" م128/11.

(60) ابن كثير : "تفسير القرآن..." ج69/1، وانظر : "تفسير المنار"، ج112/1.

(61) الزركشي : "البرهان ..."، ج170/1.

(62) أبو حيان : "البحر المحيط"، ج35/1.

(63) "الإعجاز البياني ..."، ص: 139.

عصر البعث ونزول آيات المعجزة"(64).

والجديد في هذا المنهج أن الباحثة لا تتوقف عند حدود النص، بل تستصحب معها مختلف الظروف والملابسات الحافة بنزول القرآن، إذ أنها تبرز كيف أن الرسول عليه السلام كان في العهد المكي "في أشد الحاجة إلى ما يثبت فؤاده، ويذهب عنه قلق النفس"(65)، بعدما بدأ جدل المشركين في المعجزة.

لقد وجهت آيات الله بجدل المشركين، واقتضى الأمر سورا عديدة للاحتجاج على صدق القرآن وتهافت جدل المجادلين، لذلك تتابع الوحي، بعد أن لفتهم إلى سر الحرف في اية القلم، وهي أول سورة نزلت من السور المفتتحة بالحروف المقطعة، يبهرهم بآيات هذا القرآن لعلهم، بما يدركون من إعجاز بيانه، يكفون عن الجدل فيه، فلما أصروا على عنادهم، اتجه إلى صريح التحدي والمعاجزة، وإلزامهم بالحجة، وقبيل التحدي والمعاجزة في العهد المكي، نزلت تسع سور مفتتحة بالحروف المقطعة، ومن هذه السور، يبدو أن الجدل في المعجزة قد اشتد(66).

بعد رسم هذا الإطار المنهجي، سردت الباحثة مجموع الآيات الدالة على الجدل والاحتجاج في تلك السور التسع، وهي، حسب ترتيبها في النزول، سورة "ق" و"ص" و"الأعراف"، و"يس" و"مريم" و"طه" و"الشعراء" و"النمل" و"القصص".

واللافت للنظر أن جميع هذه السور تتضمن آيات تشير إلى جدل

---

(64) المرجع نفسه، ص: 145 .

(65) المرجع نفسه، ص: 146 .

(66) المرجع نفسه، ص: 147 .

المشركين واحتجاج القرآن عليهم، مثل قوله تعالى : «وما علمناه الشعر وما ينبغي له، إن هو إلا ذكر وقرآن مبين، لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين" .(يس / 69 - 70).

وأعقبت هذه المرحلة وضعية جديدة، نستشفها من خلال نزول الآيات الدالة على صريح المعاجزة، وهي مرحلة تبدأ بسورة الإسراء، وتضم سورا أخرى، وهي "يونس"، وهود، و"يوسف" و"الحجر" و"لقمان"، و"غافر" و"فصلت" و"الشورى" و"الزخرف" و"الدخان" و"الجاثية" و"الأحقاف"، وفيها جميعا "الاحتجاج للقرآن ردا على جدل المكذبين"(67).

وأخيرا نزلت سورة "البقرة" وسورة "الرعد"، تحملان نفس المضامين، وبذلك "انتهت السور المبدوءة بفواتح من أحرف مقطعة، كما انتهت قضية التحدي والمعاجزة بآية البقرة التي كررت عليهم أن يأتوا بسورة من مثل هذا القرآن إن كانوا في ريب منه، فإن لم يفعلوا، ولن يفعلوا، فليتقوا النار".(68) وختمت مبحثها واستقراءها الكامل بنتائج دالة أهمها:

أ - إن تلك السور المفتتحة بالحروف المقطعة بدأت من أوائل الوحي في سورة القلم، ثم كثرت وتتابعت في أواسط العهدالمكي، حين بلغ الجدل في القرآن أشده.

ب - جميع تلك السور تتضمن احتجاجا للقرآن وتقريرا لنزوله من عند الله، ودحضا لدعاوي المجادلين.

---

(67) المرجع نفسه، ص: 157.

(68) نفسه، ص: 166 .

ج ـ أكثر السور المبدوءة بالفواتح نزلت في المرحلة التي بلغ فيها عتو المشركين أقصاه، وأفحشوا في حمل الوحي على الافتراء والسحر والكهانة(69).

ولعل أهم ما في هذه النتائج يتصل بالمستوى المنهجي، حيث لايفصل القرآن عن سياق نزوله، وتغدو أسباب النزول ظروفا مقامية لاتقتصر على توضيح معنى هذه الآية أو تلك، وإنما تشكل منهجا تحليليا يكشف عن إعجاز القرآن، ويجلي جزءا من أسراره البيانية في اطراداته الأسلوبية(70).

---

(69) نفسه، ص: 166 ـ 167.

(70) نشير، استئناسا، إلى أن الحروف المقطعة في فواتح السور لا تزال تجذب إليها اهتمام الدارسين ونظر المتدبرين، ولا نريد لهذه الوقفة أن تنتهي دون استحضار جهود أحد الدارسين المعاصرين وهو د. محمد بدري عبد الجليل في مؤلفه : "براعة الاستهلال في فواتح القصائد والسور".

فقد عمل على تحديد معنى الحروف المفتتح بها وخصائصها الصوتية والإيقاعية، ثم أنشأ يتأمل آيات كل سورة، ليبين المشترك الدلالي بين آياتها وبين الافتتاح بذلك الحرف المخصوص. ونورد، هنا، مثالا واحدا يجلي صنيعه.

فقد انطلق من كون لفظ "النون" يعني، في لسان العرب" "الكلمة من الصواب، فإذا نكرت تكون نونة مفردة، فإذا جمعت صارت (نون) بحذف التاء (براعة الاستهلال، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1984، ص: 185).

وبعدما استخلص معناها، وهو صواب القول، تتبع معاني الآيات في سورة القلم، فوجد أن هذا المعنى "ينطبق على كل موضوع في السورة، وعلى السورة كاملة، وعلى كل آية مفردة (ص: 185).

فالموضوع الأول في السورة يتحدث عن هذا الكلام الذي أرسله كفار مكة في الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الجنون. والموضوع الثاني تتحدث فيه الآيات عن أصحاب

ـ اطرادات الإسناد :

لا تقتصر الاطرادات على اقتران الألفاظ أو توحد دلالتها في سياق الآيات المختلفة، وإنما تتجاوز ذلك إلى اطراد من نوع آخر يرتبط بالمسند والمسند إليه.

ومن أمثلة ذلك، إسناد الأفعال الإيجابية إلى الله، مما يدل على الرحمة والعطاء، بخلاف الأفعال الدالة على العقاب والمنع والإمساك، فإنها تسند، عادة، للمفعول.

يقول ابن قيم الجوزية : "الطريقة المعهودة في القرآن، وهي أن أفعال الإحسان والرحمة والجود تضاف إلى الله سبحانه وتعالى، فيذكر فاعلها منسوبة إليه، ولا يبنى الفعل معها للمفعول، فإذا جيئ بأفعال العدل والجزاء والعقوبة، حذف الفاعل وبنى الفعل معها للمفعول أدبا في الخطاب...، ومن هذه الآيات: «أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم..»(الفاتحة / 7)، فإنه ذكر النعمة فأضافها إليه، ولم يحذف فاعلها، ولما ذكر الغضب حذف الفاعل، وبنى الفعل للمفعول فقال : «المغضوب عليهم»، وقال في الإحسان : «الذين أنعمت عليهم».ونظيره ـ يقول ابن القيم ـ قول ابراهيم الخليل :«الذي خلقني فهو يهدين،

الجنة، وتعرض لكلامهم الذي نتج عن عدم تدبر للأمر.

وفي مقابل وصف كفار مكة للرسول بالجنون، نجد القرآن يصرح في رده : «ما أنت بنعمة ربك بمجنون»، أما أصحاب الجنة، فلقد رد عليهم أوسطهم سنا أو رأيا :«قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون، قالوا سبحان ربنا إنا كنا ظالمين» (سورة القلم / 28 ـ 29).

وهذا كله كلام مصيب وقوله وجيه في مقابل الأقوال الكاذبة. (ص: 177 ـ 250).

والـذي هو يطعمني ويسقين، وإذا مرضت فهو يشفين "(الشعراء / 78 ـ 80)، فنسب الخلق والهداية والإحسان بالطعام والسقي إلى الله تعالى، ولما جاء إلى ذكر المرض، قال : "وإذا مرضت"، ولم يقل : أمرضني، وقال فهو يسقين.

ومنه قوله تعالى، حكاية عن مؤمني الجن : «... إنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض، أم أراد بهم ربهم رشدا" (الجن / 10)"(71).

ومنه قوله تعالى : «وإذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين إليه، ثم إذا أذاقهم منه رحمة إذا فريق منهم بربهم يشركون، ... وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها، وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون» (الروم / 33 ـ 35).

وقد أورد الزركشي هذا النوع من الاطراد في فصل عقده بعنوان: "التأدب في الخطاب بإضافة الخير إلى الله"، ومثل له بآيات عديدة، ثم نقل كلاما للشيخ صفي الدين بن أبي المنصور شرح فيه سر الإسناد في قوله تعالى على لسان الشيخ الذي رافقه موسى :«أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر، فأردت أن أعيبها، وكان ورا ءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين، فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة، وكان تحته كنز لهما، وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك، وما فعلته عن أمري، ذلك تأويل ما لم تسطع عليه

(71) ابن قيم الجوزية :"بدائع الفوائد"، الطباعة المنيرية، مصر، م1 / ج2، ص:18 ـ 19.

صبرا »

(الكهف / 79-82). وكان مما جاء في كلام صفي الدين : "لما أراد، أي الشيخ، ذكر العيب للسفينة، نسبه لنفسه أدبا مع الربوبية، فقال: "فأردت"، ولما كان قتل الغلام مشترك الحكم بين المحمود والمذموم، استتبع نفسه مع الحق، فقال في الإخبار بنون الاستتباع، ليكون المحمود من الفعل، وهو راحة أبويه المؤمنين من كفره، عائدا على الحق سبحانه، والمذموم ظاهرا، وهو قتل الغلام بغير حق، عائدا عليه، وفي إقامة الجدار كان خيرا محضا، فنسبه للحق فقال : "فأراد ربك "...."(72).

وختم الزركشي كلامه بحكمين يتصل الأول بهذا النوع، فقال: "وهذا النوع مطرد في فصاحة القرآن كثيرا"، أما الثاني فيتعلق بالعلاقة المحمودة بين المسلم وكتاب ربه، وفي ذلك يقول : "إن التدبر لإعجاز القرآن واجب مفترض".(73)

وهناك اطراد آخر على مستوى إسناد ضمير نحن لله عز وجل، ففي مناسبات عديدة، نجد أن الله يكلم الخلق بضمير "نحن"، وكان هذا مما لاحظه بعض المفسرين، وذهبوا، في الكشف عن بعض أسراره، إلى أن الله تعالى يذكر هذا الضمير إذا كان الفعل المذكور بعده يفعله بواسطة بعض ملائكته، أو بعض أوليائه، فيكون نحن عبارة عنه تعالى وعنهم، "كالوحي ونصرة المؤمنين، وإهلاك الكافرين، ونحو ذلك مما يتولاه الملائكة المذكورون... وعلى هذا قوله : «ونحن أقرب إليه منكتم، ولكن لا

(72) الزركشي : "البرهان..." ج4 / ص: 62 .

(73) المرجع نفسه، ص: 63 .

تبصرون» (الواقعة / 85)، يعني وقت المحتضر، حين يشهده الرسل المذكورون في قوله :«تتوفاهم الملائكة»، وقوله: «نحن نزلنا الذكر» لما كان بواسطة القلم واللوح وجبريل"(74).

ـ اطراد ذكر الماديات والمحسوسات بعد"واو" القسم:

ذهبت عائشة عبد الرحمان إلى أن القرآن يذكر بعد الواو ـ التي يعتبرها المفسرون "واو القسم"، وتعتبرها بنت الشاطئ واوا خارجة عن الأصل إلى معان بلاغية ـ ماديات ومحسوسات يؤمن بها المشركون، لينتقل بعدها إلى قضايا غيبية لتكون الحجة أقوى، وذلك هو المعنى البلاغي الذي بسببه خرجت الواو ـ بنظرها ـ عن معناها اللغوي الأول.

وقد استدلت على ذلك بأن الأساليب العربية تخرج عن معناها الأصلي إلى معان بلاغية جديدة يحددها السياق، مثل الخبر والاستفهام والأمر والنهي، وانتقدت المفسرين الذين "لم يشيروا إلى خروج القسم عن معناه الأول، فكان ما كان من اعتساف التأويل للآيات المبدوءة بواو القسم، لتظل، كما أرادها علماء البلاغة، على أصل معناها اللغوي لا تخرج عنه إلى معنى بلاغي"(75).

---

(74) مفردات ألفاظ القرآن، ص: 795 .

(75) عائشة عبد الرحمان: "الإعجاز البياني ومسائل ابن الأزرق"، ص:323 ـ 234.

المبحث الثاني :

استدراكات حول تمام الاطرادات الأسلوبية في القرآن

من شأن غياب التركيز، أو حصول الالتباس، أو إهمال معاودة النظر الطويل في آيات القرآن، أن يوقع المفسر والدارس في قليل أو كثير من الإخفاق في إدراك جوانب الاطرادات الأسلوبية، أو تتبع أمثلة الاطراد تتبعا دقيقا لا يغفل آية أو سياقا.

وهذا الأمر دليل على أن الإنسان مفطور، من جهة، على النسيان والغفلة، ومطالب، من جهة ثانية، بانتهاج سبيل المعاودة والنظر والاستدراك والتدبر الطويل.

فقد غلب على ظن بعض المفسرين والباحثين أن ما توصلوا إليه في موضوع الاطرادات الأسلوبية في خطاب الوحي يطرد في مجموع الآيات والسياقات، مكيها ومدنيها، طويلها وقصيرها، لكن التفحص الدقيق يكشف أن قاعدة الاطراد تنخرم في بعضها، لأن أصحابها لم يدققوا النظر، ولم يراجعوا مختلف الآيات القرآنية مراجعة اعتبار وتدبر.

وهذه أمثلة مما استدرك به على بعض المفسرين، نتناولها بالدرس بغية إتمام الصياغة المنهجية للبحث في الاطرادات الأسلوبية في القرآن.

ـ الاستدراك بخصوص فعل "ظن" :

إذا كان "مجاهد" يذهب إلى أن كل "ظن" في القرآن فهو يقين، فإن ابن جرير الطبري يقدم استدراكا في الموضوع، فبعدما ذكر الآيات التي يأتي فيها فعل الظن بمعنى اليقين، أبدى اعتراضا حول إطلاق هذا المعنى في القرآن، واستدل بالقرآن على أنه يأتي في بعض المناسبات بمعنى الرجاء والطمع، مثل قوله تعالى : «فإن طلقها، فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله، وتلك حدود الله يبينها لقوم

يعلمون». (البقرة/ 230).

فقد رجح الطبري أن يكون معناه : "إن رجوا مطمعا أن يقيما حدود الله". وانتقد من فسره بمعنى اليقين : "وقد وجه بعض أهل التأويل قوله:"إن ظنا" إلى أنه بمعنى إن أيقنا، وذلك ما لا وجه له، لأن أحدا لا يعلم ما هو كائن إلا الله تعالى ذكره، فإذا كان ذلك كذلك، فما المعنى الذي به يوقن الرجل والمرأة أنهما إذا تراجعا أقاما حدود الله، ولكن معنى ذلك، كما قال تعالى ذكره : "إن ظنا" بمعنى طمعا بذلك ورجواه"(76). وقد جعل الإمام السياق محكما في ترجيح المعنى الذي اختاره.

ـ الاستدراك حول معنى "الخسران" في القرآن :

ذهب الراغب الأصفهاني إلى أن لفظ "الخسران" يطرد في الاستعمال القرآني بمعنى خسران الآخرة، وذلك في قوله : "وكل خسران ذكره الله تعالى في القرآن، فهو على هذا المعنى الأخير، أي خسران الآخرة، دون الخسران المتعلق بالمتقتيات الدنيوية والتجارات البشرية"(77).

إلا أن بنت الشاطئ استدركت عليه هنا، حيث أتاح لها استقراء المادة الاطمئنان إلى أن الخسر يأتي بالمعنى الديني في الضياع وسوء الخاتمة، ولكن إذا عين السياق غير ذلك، فهو في الخسر المادي في الوزن والكيل وبخس الناس أشياءهم. مثل قوله تعالى: «ويل للمطففين،

(76) الطبري : "جامع البيان عن تأويل آي قرآن"، ج2 / ص: 293 .

(77) "مفردات ألفاظ القران" ص: 212 .

الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون». (المطففين/ 1 ـ 3)، وقوله : «وأقيموا الوزن بالقسط، ولا تخسروا الميزان». (الرحمن/ 9). أما الخسران في الآخرة، فمثل قوله تعالى : «ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون». (الأعراف/ 9)، وقوله : «قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيام، ألا ذلك هو الخسران المبين. (الزمر/ 15)»(78).

ـ الاستدراك حول معنى "السائل" :

كان الشيخ محمد عبده قد مال إلى تخصيص دلالة "السائل" في القرآن في الشخص الذي يستفهم ويوجه السؤال طلبا للمعرفة والبيان. يقول في معرض تفسيره لقوله تعالى : «وأما السائل فلا تنهر». (الضحى/ 10) : "والسائل هو المستفهم عما لا يعلم، وليس هو طالب الصدقة، فإن هذا اللفظ لم يرد في كتاب الله عنوانا للفقير والمسكين، بل جرت سنة الكتاب المبين على ذكرهما بوصفهما"(79).

وفاته ـ رحمه الله ـ قوله تعالى : «والذين في أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم». (المعارج/ 24 ـ 25) وغيرها من الآيات. يقول القرطبي : "السائل الذي يسأل الناس لفاقته، قاله ابن عباس وسعيد ابن المسيب وغيرهما". (80)

---

(78) "التفسير البياني..." ج2 / ص: 84 ـ 85.

(79) د. محمد عمارة : "الأعمال الكاملة لمحمد عبده"، ج5 / ص: 440 .

(80) القرطبي : "الجامع لأحكام القرآن"، ج17 / ص: 38 .

والعجيب، أن الشيخ استدرك على هذا التخصيص، وكتب في شوال من سنة 1905 مقالا بعنوان : "توضيح كشف إبهام"، عرض فيه للمسألة، وأكد للقراء أنه بادر إلى نسخ الكتاب، فأصلح الخطأ "حتى لا يضل ضال، ولا يتطاول جاهل، وماذا علي في ذلك، ولست أعلى كعبا في استحضار الكتاب من الفاروق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب"(81).

ـ الاستدراك حول الفرق بين "القَسَم" والحلف" :

إذا كانت المعاجم والاستعمالات الشائعة تبيح اعتبار لفظي القسم والحلف من قبيل الترادف(82)، وهو ما يزكيه الشعر العربي في نصوصه القديمة، فإن استقراء هذين اللفظين داخل خطاب الوحي في مجموع الاستعمالات يلفت النظر ـ حسب مذهب بنت الشاطئ ـ إلى أمر دقيق يمنع القول بترادفهما، فلقد "جاءت مادة "حلف"، تقول الباحثة، في القرآن الكريم في ثلاثة عشر موضعا كلها، بغير استثناء، في مقام الحنث باليمين، منها ست آيات في المنافقين، الذين فضحتهم سورة التوبة بعد غزوة تبوك، أما القسم، فيغلب مجيئه في الأيمان الصادقة"(83).

غير أن التدقيق في استعمالات القرآن يبرز كيف أن هذه الدلالة لا تطرد، فقد جاء القسم في كثير من الآيـات دالا على الأيمان الكاذبة

(81) "الأعمال الكاملة لمحمد عبده"، ج5 / ص: 443 .

(82) في القاموس : حلف أي قسم، وفي اللسان، "حلف: أقسم (ج9 / ص: 53) وأقسم بالله، واستقسمه، وقاسمه : حلف له، وتقاسم القوم : تحالفوا، وأقسمت: حلفت"، (ج12 / ص: 481).

(83) "التفسير البياني ..." ج1 / ص: 167 ـ 168.

التي لا يتصور فيها الصدق أو الالتزام بمقتضياتها، من ذلك قوله تعالى:«وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها، قل إنما الآيات عند الله، وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون، ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة، ونذرهم في طغيانهم يعمهون، ولو أننا أنزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله، ولكن أكثرهم يجهلون». (الأنعام/ 109 ـ 110).

فسياق الآية دال على أن المشركين يصدرون قسما يتعهدون بموجبه على أنهم يقبلون الإيمان إذا ما أنزلت عليهم علامة خارقة لمألوف الناس، وفي رد القرآن عليهم دليل على كذب قسمهم. والأمثلة على ذلك كثيرة في سورة الأعراف والنحل والنور وفاطر والقلم...

أما لفظ "الحلف"، فإن العودة إلى مظان استعماله في القرآن يؤكد ما ذهبت إليه الباحثة من أنه يرد في الأيمان الحانثة، وأيمان المنافقين على وجه الخصوص، مثل قوله تعالى: «ثم جاءوك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا» (النساء/ 62)، وقوله: «وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم، والله يعلم إنهم لكاذبون». (التوبة/ 42)، وقوله: «سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم». (التوبة/ 95).

ـ الاستدراك حول فعل "النظر" في القرآن :

وظف د. محمد شكري عياد الاستقراء في تحديد مفهوم "النظر"

في القرآن عامة، وفي قوله تعالى :«وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (القيامة/ 23) خاصة. وهداه الاستقراء لمظان تلك اللفظة في القرآن والشعر إلى أن النظر غير الرؤية، كما تدل عليه الشواهد التي استشهد بها المعتزلة، تأكيدا لصحة قولهم، من القرآن والشعر. وبعد جرد مجموع الآيات التي ورد فيها لفظ "النظر"، ظهر له "أن الشواهد على استعمال النظر في الشعر والقرآن تدل على أنه اسم لفعل الرائي، أي أنه ملحوظ فيه الشخص المبصِر لا الشيء المبصَر، ولهذا، فأكثر ما يجيء دالا على الاتجاه بالعين غالبا مع دلالة على حالة النظر..."(84)، ولذلك، رجح أن المراد بقوله تعالى :"إلى ربها ناظرة" هو أن "المؤمنين لا يشغلهم عن الله شاغل في ذلك اليوم".

وما يلاحظ على الباحث هنا أن عودته إلى لسان العرب شابها نوع من الانتقاء، فقد قصر عودته على ماله علاقة بالنظر القلبي المجازي، مع أن لسان العرب يتسع لأكثر من ذلك، فابن منظور، مثلا، يقول :"النظر: حسن العين... ونقول: نظر إلى كذا وكذا من نظر العين ونظر القلب... وقال الجوهري : النظر: تأمل الشيء بالعين... وقوله عز وجل :"وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون، قال أبو إسحاق: قيل معناه وأنتم ترونهم يغرقون".(85)، وساق ابن منظور حديث عمران بن حصين: "النظر إلى وجه علي عبادة".(86)، الذي تأوله ابن الأثير بقوله :

---

(84) د. محمد شكري عياد : "يوم الدين والحساب"، ص: 75 .

(85) لسان العرب، مادة "نظر"، ج5 / ص: 215 .

(86) حديث موضوع، انظر "اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1975، ص: 345 .

"فكانت رؤيته عليه السلام تحملهم على كلمة التوحيد، وذلك بقولهم : لا إله إلا الله ما أعلم هذا الفتى، وما أتقاه"(87).

ويقول الفيروز آبادي : "النظر: تأمل الشيء بالعين، وقد نظرت إلى الشيء أيضا تقليب البصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد بها التأمل والفحص، واستعمال النظر في البصر أكثر استعمالا عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة(88)، ويقال، نظرت إلى كذا، إذا مددت طرفك إليه ورأيته أو لم تره، ونظرت إليه : إذا رأيته وتدبرته"، ويتابع شرحه للآية الكريمة :"قال رب أرني أنظر إليك" (سورة الأعراف، الآية 143)، متجها بها نحو تأكيد الرؤية في الآخرة(89).

ويقسم ابن الجوزي والحسن بن أحمد الدامغاني مفهوم النظر في القرآن إلى أربعة أوجه :

أولها : النظر بمعنى الرحمة، كقوله تعالى : «أولئك لا خلاق لهم في الآخرة، ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم،

= وقواه الحاكم وحده، وتعقبه الذهبي في "الميزان"، وقال عنه : "موضوع، وكذلك ابن الجوزي، أما الشوكاني، فقد اعتبره من قسم الحديث الحسن لغيره.

(87) انظر : "الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة" محمد علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمان بن يحيى اليماني، دار الكتب العلمية ط: 1، 1960، ص: 359.

(88) هذا ما يذهب إليه الأصفهاني في قوله : "النظر : تقليب البصر لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص... واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة". "المفردات..." ص: 758.

(89) الفيروز آبادي : "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز "، تحقيق : محمد علي النجار، القاهرة، ط: 1383هـ . ص: 82 - 83.

ولهم عذاب أليم». (آل عمران/ 76).

ثانيها : الانتظار، مثل قوله تعالي :«ما ينظرون إلا صيحة واحدة». (يس/ 48).

وثالثها : التفكر والاعتبار، كقوله تعالى : «قل انظروا ماذا في السموات والأرض». (يونس/ 101).

ورابعها : الرؤية، مثل قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» (القيامة/ 21 ـ 22)، وقوله : «فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسن» (البقرة/ 258). وغيرها (90)

ويقدم الباقلاني مقياسا لغويا لتحديد دلالة "النظر" تحديدا سليما، فيقول : "إن قوله : "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" ... يقتضي النظر إليه بالأبصار، لأن النظر في كلام العرب يحتمل وجوها منها نظر الانتظار، ومنها الفكر والاعتبار، ومنها الرحمة والتعطف، ومنها الإدراك بالأبصار، وإذا قرن النظر بذكر الوجه وعدي بحرف الجر، ولم يضف الوجه إلى قبيلة أو عشيرة، كان الوجه الجارحة توصف بالنضارة التي تختص بالوجه الذي فيه عينان، فمعناه رؤية الأبصار، ألا ترى إلى قوله عز وجل : «وانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه»، أي انظر بعينك، ولما لم يرد بقوله تعالى: «فناظرة بما يرجع المرسلون»

---

(90) انظر : "ابن الجوزي" : "منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر"، تحقيق: محمد السيد الصفصاوي وفؤاد عبد المنعم أحمد، نشأة المعارف، مصر، ط: 1979، ص: 228 ـ 229.

و"قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر"، للحسن بن محمد الدامغاني، تحقيق عبد العزيز السيد الأهي، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1983، ص:459 ـ460.

(النمل / 35) نظر العين لم يعده بـ "إلى"، ولا قرن بـ "الوجه" وكذلك قوله : «ما ينظرون إلا صيحة واحد».(يس / 49) لما أراد به الانتظار دون نظر الأبصار لم ينطه بالوجه ولا عداه بـ "إلى"، قال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى　　　فإن غدا لناظره قريب

فلم يقرن النظر بذكر الوجه، ولا عدى بـ "إلى" لما أراد الانتظار"(91).

فهذه الأقوال لمجموعة من اللغويين والعلماء تكشف أن دلالة النظر تتراوح بين النظر بمعناه الحسي الذي يراعى فيه المنظور، والنظر منظورا فيه إلى حالة الناظر، وبالتالي، لا مبرر لإقصاء جزء من الدلالة المعتبرة في تلك المفردة أو غيرها (!!)، ولماذا لم يشر شكري عياد إلى هاته الدلالات التي تقرب من معنى الرؤية الحسية؟؟؟ ألا يمكن اعتبار ذلك توجيها قبليا للاستقراء، من شأنه أن يقلل من كفايته العلمية، وقدرته على ضبط الدلالة ضبطا محكما.

وفي هذا الاستقراء تغييب للحديث النبوي أثناء عملية البحث عن الاطرادات الأسلوبية والدلالية في القرآن، فقد قصر الباحث الاستقراء على الآيات فقط، ولكنه - بوعي منه أوبدون وعي - غيب نصوص الحديث

---

(91) الباقلاني : "التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة" ج8، ص: 274، نقلا عن "معجم الباقلاني في كتبه الثلاث" لمسيرة فرحات، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1991، ص: 431 - 432.

وقد يعترض على كلامه بأنه يدافع عن الموقف السني، ولكننا نستدل به - هنا - لإبراز التحكيم اللغوي المعتبر في توجيه الدلالة.

النبوي التي من شأنها أن تلقي أضواء على كثير من قضايا الدلالة اللفظية، ونورد - هنا - بعض النماذج.

لقد غفل شكري عياد، وهو بصدد حديثه عن النظر وتوجيهه توجيها اعتزاليا، عن الالتفات إلى أحاديث الرسول عليه السلام في الموضوع.

ومن المعلوم - أصوليا - أن النص القرآني لا يستغني عن الحديث، إذ "السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره"(92).

وأجمل العز بن عبد السلام شروط التعامل مع ضروب التفسير، فقال: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين للناس ما أنزل إليهم، فبعض المتأخرين يحمله، أي كلام الله، على جميع محامله، والوقف أولى به، وقد يتردد بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض ويترجح بعضها على بضع، وأولى الأقوال مادل عليه الكتاب في موضوع آخر، أو السنة أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام".(93) وهذا يعني ضرورة مراجعتها في تفسير مفردات القرآن بصفة عامة، والمفردات المشكلة بوجه خاص.

وما ألطف ما ذهب إليه ابن القيم في تفسيره لقوله تعالى : «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله، وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه». (النور / 60)، فهو يستنبط من هذه الآية أن الله تعالى إذا كان قد جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهبا إذا

---

(92) الشاطبي : "الموافقات .."، ج4 / ص: 12 .

(93) العز بن عبد السلام : "الإشارة إلى الإيجاز في أنواع المجاز"، ص: 220 .

كانوا معه إلا باستئذانه، "فأولى أن يكون من لوازم الإيمان ألا يذهبوا إلى قول أو مذهب علمي إلا بعد استئذانه وإذنه"(94).

فبان، إذا، أن أي استقراء لمفردات القرآن يتعين عليه ـ تحقيقا لشروط الموضوعية ـ أن يستأذن الحديث أيضا، فلعل ذلك يعمق من مشروعية الاطراد الأسلوبي والدلالي، أو قد يخرقه في هذا الجانب أو ذاك.

وبالنسبة لموضوع "النظر إلى الله"، فإن العودة إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم تخرق ما عول عليه شكري عياد من اطراد دلالة لفظ النظر على حالة الناظر دون المنظور، كيف ذلك؟؟ هذا ما تكشف عنه الأحاديث الآتية :

روى البخاري بسنده عن قيس بن جرير أنه قال : "كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم، فنظر إلى القمر ليلة ـ يعني البدر ـ فقال: "إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، فافعلوا..."(95).

---

(94) ابن قيم الجوزية : "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط1973، ج1 / ص: 51 ـ 52.

وانظر : د. سالم البهنساوي : "السنة المفترى عليها"، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1 ، 1979، ص: 264 .

(95) أخرجه البخاري في كتاب "مواقيت الصلاة" الباب 16، باب فضل صلاة العصر، حديث رقم 554، انظر فتح الباري في صحيح البخاري للعسقلاني، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989، ج2 / ص:33 .

وروى الترمذي بسنده عن أبي هريرة وأبي سعيد الخذري، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن لله ملائكة سياحين في الأرض، فضلا عن كتاب الناس، فإذا وجدوا أقواما يذكرون الله تنادوا هلموا إلى بغيتكم، فيجيئون فيحفون بهم إلى السماء الدنيا، فيقول الله : أي شيء تركتم عبادي يصنعون؟ فيقولون : تركناهم يحمدونك ويمجدونك ويذكرونك، قال : فيقول : هل رأوني : قال : فيقولون : لا، فيقول: كيف لو رأوني؟ قال : فيقولون : لو رأوك لكانوا أشد تمجيدا وأشد تمجيدا وأشد ذكرا"(96).

وعقد الإمام مسلم بابا بعنوان : "إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى"، وساق فيه مجموعة من الأحاديث التي تؤكد المعنى السابق، مثل الحديث الذي رواه بسنده عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : "إذا دخل أهل الجنة، قال : يقول الله تبارك وتعالى : تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون :"ألم تبيض وجوهنا"، ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال : فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل"(97).

ومثله الحديث الذي رواه بسنده عن أبي هريرة أن ناسا قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم : هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال صلى الله عليه وسلم: هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا : بلى

---

(96) أخرجه الترمذي، وقال فيه : حديث حسن صحيح. انظر "سنن الترمذي" ضبط عبد الرحمان محمدعثمان، ط2، 1974، ج5 / ص: 237، حديث رقم : 3670.

(97) أخرجه مسلم في صحيحه، انظر "صحيح مسلم بشرح النووي"، دار الفكر، ط1981، م2، ج3 / ص: 17 .

يا رسول الله!، قال : هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول، قال: فإنكم ترونه كذلك"(98).

وشكلت هذه الأحاديث وغيرها الإطار النظري الذي وجه تفسير الطبري للآية الكريمة : «وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة»، فبعدما أورد المذهبين معا، مذهب النظر بمعنى الرؤية، والنظر بمعنى انتظار الثواب من ربها، احتج للمذهب الأول قائلا :"وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب، القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة من أن معنى ذلك تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حدثني علي بن الحسن ـ وذكر السند ـ عن ثويبر عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألفي سنة، قال: وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه الله كل يوم مرتين..."(99).

---

(98) رواه مسلم، المرجع السابق، م2، ج3 / ص: 17.

وانظر ابن القيم : "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح"، تحقيق : محمد حسن ربيع، مكتبة الأزهر، القاهرة، ط1، 1938، ص: 221 - 222.

(99) "جامع البيان..." ج29 / ص: 120 .

ويقول النيسابوري : "واعلم أن أهل السنة استدلوا بالآية على إمكانية رؤية الله تعالى في الآخرة، بل على وجوبها بحكم الوعد " " غرائب القرآن"، ج:27 / ص: 111 .

وقسم ابن القيم دلالة الألفاظ على مقاصد المتكلمين إلى ثلاثة أقسام :

ـ قسم تظهرفيه مطابقة القصد للفظ.

ـ وقسم يظهر فيه أن المتكلم لم يرد معناه، مثل التعريض والتورية والألغاز.

ـ وقسم يحتمل ظاهر معناه إرادة المتكلم وغيره.

وتحكم في القسم الأول، على الخصوص، قرائن وسياقات تقطع بأنه مراد المتكلم،

واستنتج ابن تيمية، من خلال وقوفه على هذه الروايات، بأن "أحاديث الرؤية أعظم من حديث كل نوع... وفي الصحاح منها أكثر ما فيها من الأنواع". وفي سياق رده على المعتزلة، يلتفت إلى مسألة منهجية ترتبط بضرورة قراءة الخطاب القرآني في ضوء النصوص الحديثية الصحيحة، كي لا تزل الأفهام، وتنحرف التأويلات، وقد حكم هذا الأساس في نقده لمسالكهم في التأويل. يقول : "ومعلوم أن أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة وأمثالهم من أبعد الناس عن العلم بمعاني القرآن والأخبار وأقوال السلف، وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة، وإنما عمدتهم في الشرعيات على ما يظنونه إجماعا، مع كثرة خطئهم فيما يظنونه إجماعا، وليس بإجماع، وعمدتهم في أصول الدين على ما يظنونه عقليات، وهي جهليات لاسيما مثل الرازي وأمثاله، الذين يمنعون أن يستدل في هذه المسائل بالكتاب والسنة"(100).

ونحن نريد أن نخلص كلام ابن تيمية من الاعتبارات المذهبية التي

وذلك "بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك".

وقدم لهذا القسم مثالا من الحديث النبوي الشريف، وهو : "إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون القمر ليلة البدر..."، وخلص إلى أن المستمع "لا يستريب ولايشك في مراد المتكلم، وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح ولا أنص من هذه، ولو اقترح على أبلغ الناس أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة لا تحتمل غيره، لم يقدر على عبارة أوضح ولا أنص من هذه، وعامة كلام الله ورسوله من هذا القبيل، فإنه مستول على الأمد الأقصى من البيان". (إعلام الموقعين، ج3 / ص: 107 ـ108).

(100) ابن تيمية : "درء تعارض العقل والنقل ...". تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ج7 / ص: 30 .

تكشف عنها جدلية الفكري والمذهبي والبلاغي في إنتاج الإمام وغيره، ونأخذ من كلامه الأساس المنهجي المدعوم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الأصوليين، وهو أساس غاب عن شكري عياد، إذ اكتفى بالمفردات القرآنية، دون استئذان الحديث النبوي، مع أن الاعتبار العقائدي يلزمه بذلك الاستئذان، فنتج عن ذلك خطأ في المقدمات، وتأويل في النتائج، فابتعد في الأولى عن العلم، وانحرف في الثانية عن العدل.

إن الهدف من وراء هذا الجرد لحديث الرسول وأقوال العلماء لايتعلق بدعم مذهب أهل السنة في مسألة "رؤية الله" في الآخرة، فهذا يقع خارج مجال بحثنا، وإنما قصدنا إلى إبداء بعض الاستدراك حول دلالة "النظر" في القرآن. مع التأكيد أن إخضاع الاستقراء للتوجيهات القبلية، وإقصاء الحديث النبوي، من شأنه أن يعطل فعالية الاستقراء نفسه، وقد يسمه بالضعف والاضطراب اللذين لا ينسجمان مع منطق البرهنة والاستدلال.

ـ الاستدراك حول اطراد اقتران "واو" القسم بالماديات والمحسوسات :

يتذكر القارئ الكريم ما ذهبت إليه بنت الشاطئ من أن الواو، المعتبرة عند مختلف المفسرين واو قسم، قد خرجت في الاستعمال القرآني عن معناها الأصلي إلى معان بلاغية، وهي لفت المشركين والمكذبين إلى ماديات وجودهم ومحسوسات بيئتهم، لينتقل بهم القرآن إلى قضايا

غيبية.

إن هذا التفسير يوقع منهجها في ما يمكن تسميته بـ "تضييق الدلالة"، ففي كثير من المناسبات، يتحول التنوع الدلالي للفظة الواحدة، والثراء المعنوي الذي منحه السلف لهذه الآية أوتلك، انطلاقا من ملاحظ نفسية وذوقية وبيانية، مختلفة اختلاف تنوع لاتضاد، على حد تعبير ابن تيمية(101)، كل ذلك يتحول عندها إلى اعتساف في التأويل، فترد مجموع التفاسير، وتركن إلى دلالة واحدة تقول عنها : "إنها من اهتداءات النظر في القرآن"، أو "من نتائج تتبع استقراء المادة في القرآن"، أو غيرها من العبارات التي تصب في الاتجاه نفسه.

ففي قوله تعالى : «والنازعات غرقا »(النازعات/ 1)، تورد بنت الشاطئ حوالي ثمانية أقوال في تفسير لفظ "النازعات"، لكن إيمانها بالقاعدة المطردة في أسلوب القرآن، وهي لفته إلى أمور حسية وكائنات مادية للانتقال منها إلى الاحتجاج على المشركين وإلزامهم بالحجة الباهرة، إن إيمانها هذا فرض عليها أن ترد مختلف التفاسير التي تختلف اختلاف تنوع، وتؤكد أن المقصود بالنازعات هي الخيل، فهي "تنزع في عدوها وتغرق فيه، وهو الملحظ نفسه في السبح الذي يجمع السابح قوته، وبهذا النزع السابح، تسبق إلى النهاية، فتدبر من الأمر ما أجمعت له من معاناة"(102)، وهو أحد التفاسير التي أوردها الزمخشري في "الكشاف"(103)، والرازي في "التفسير الكبير"(104)،

(101) ابن تيمية : "مقدمة في أصول التفسير"، ص: 79.

(102)" التفسير البياني" ج1 / ص: 125.

(103) "الكشاف"، ج4 / ص: 212 .

(104) "التفسير الكبير"، ص: 464 .

والنيسابوري في "غرائب القرآن"(105).

ففي هذا المسلك تضييق لمنافذ الدلالة، وحجر على الاجتهاد، وحصر لألفاظ القرآن ومعانيه التي تحتمل الوجوه العديدة المعتبرة دلالة وسياقا.

وما أجمل ما ختم به كل من الطبري والرازي تفسيرهما لتلك الآية، مما يكشف عن عمق الوعي الذي تحلى به السابقون ممن أدركوا سر التعبير القرآني. يقول الطبري : "والصواب من القول في ذلك عندي، أن يقال: إن الله تعالى ذكره أقسم بالنازعات غرقا، ولم يخصص نازعة دون نازعة، فكل نازعة غرقا داخلة في قسمه ملكا كانا أو موتا أو نجما أو قوسا أو غير ذلك...".

ويستخلص الرازي من هذه المناسبة قاعدة تحكم تعامل المفسر مع تلك الأقوال التي لا تنضبط بنقل ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هي اجتهاد من اجتهادات المفسرين، يقول : "واعلم أن الوجوه المنقولة عن المفسرين غيرمنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا، حتى لا يمكن الزيادة عليها، بل إنما ذكروها لكون اللفظ محتملا لها، فإذا كان احتمال اللفظ لما ذكرناه، ليس دون احتماله للوجوه التي ذكروها، لم يكن ما ذكروه أولى مما ذكرناه، إلا أنه لابد هنا من دقيقة، وهو أن اللفظ محتمل للكل، فإن وجدنا بين هذه المعاني مفهوما مشتركا حملنا اللفظ على ذاك الاشتراك، وحينئذ يندرج تحته جميع هذه الوجوه، أما إذا لم يكن بين هذه المفهومات قدر مشترك تعذر حمل اللفظ على الكل، لأن اللفظ المشترك لا يجوز استعماله لإفادة مفهوميه معا،

---

(105) "غرائب القرآن"، ص: 224 .

فحينئذ لا نقول : مراد الله تعالى هذا، بل نقول : يحتمل أن يكون هذا هو المراد، أما الجزم، فلا سبيل لنا إليه هاهنا"(106).

ثم إن القول بالصواب والخطأ بين يدي مجموعة من التفاسير التي بان لكل منها وجه من وجوه الاعتبار يعد في حد ذاته مبالغة، ولا يملك الدارس إلا أن "يرفض القول بأن للايات، التي تحتمل أوجها، تفسيرا واحدا لا خطأ فيه، ما لم يرد في ذلك النص الصريح"(107).

وفي ذلك المسلك، من جانب آخر، تجاوز لحدود الأدب الذي تحلى به المفسرون قديما، ولذلك يقول أحد الدارسين معلقا على منهج "بنت الشاطئ" في تعاملها مع التفاسير القديمة : "وأول ما يلفت النظر أنها تقرر، على الدوام في كثير من صفحات كتابها، ومع تفسير كل كلمة يشجر فيها الخلاف بين المفسرين، وتتعدد أقوالهم، أن البيان العالي لايحتمل هذه المعاني المتعددة في موضوع واحد، وإن وسعت اللغة أقوال المفسرين وأضعافها... لقد كان موقف المفسر القديم أكثر حيطة حين وضع في اعتباره أن التفسير قول على الله عز وجل، وخشي دائما من القطع بقول لا يعلم أنه مراد الله من قوله، فلم يكن يجرؤ الجزم بتأويل واحد"(108).

وفضلا عن ذلك، فإن من طبيعة النص الأدبي ـ والقرآن قمة ذلك ـ أن تكون له وجوه أدبية تتيح لكل مفسر أن يميل إلى تأويل مشروع إذا تحققت له أداة المفسر وبصيرته، وستكون تلك التفاسير، في آخر

---

(106) التفسير الكبير، ج8 / ص: 318 ـ 319.

(107) د. عفت الشرقاوي : "الفكر الديني في مواجهة العصر"، ص: 341.

(108) د. محمد إبراهيم الشريف "اتجاهات التجديد في تفسير القرآن"، ص:607.

التحليل، حلقات تقاطعية، بينها من التلاقي أضعاف ما قد يتراءى للنظرة الأولى من التنافي.

وهذا ما يفسر كثرة مرويات الطبري في اللفظ الواحد، فليس الأمر مرتبطا برغبة نفسية في تجميع أكبر عدد من الأقوال والمذاهب، وإنما كان وراء سرد الروايات رؤية علمية واضحة، تعلم، يقينا، أن اللفظ إذا كان يحتمل أوجها عدة، فلا مبرر لحرمان المتلقي من استحضارها جميعا، ولا داعي، في المقابل، إلى حصر الدلالة في وجه واحد يعتبر ما سواه خطأ.

ولا يتعلق الأمر هنا بما ذهب إليه بعضهم من أن المفسرين كانوا يعتمدون على فهمهم الشخصي دون الارتباط باللغة من حيث هي عناصر ثابتة(109)، فهذا التأويل مردود، لأن المفسر القديم كان أشد حذرا من الفهم الشخصي، خاصة إذا كان قائما على أسس غير متينة لغويا وعلميا، والناظر في الشروط التي وضعها العلماء للاشتغال بأمر التفسير يدركك قوة ذلك الحذر.

إن الأمر يتطلب توازنا دقيقا، فمن جهة، نقر بأن تضييق الدلالة لا يحقق أي كسب أدبي يعود على النص بالثراء، ويضفي على السياق إعجازا خاصا(110)، ويجعله متفردا حتى في قدرته على استيعاب الدلالات التي تتفرع وتتآزر في تفاعل تصيغ معادلته شروط لغوية وسياقية، وتضبط حركته أحاديث الرسول عليه السلام، ومن جهة ثانية،

---

(109) د. مصطفى ناصف : "نظرية المعنى ..." ص: 175 - 176.

(110) "الفكر الديني في مواجهة العصر" ص: 347 .

يتعين التحذير من ظاهرة توسيع الدلالة توسيعا غير منضبط بالشروط اللغوية والسياقية العامة، إذ الأخطاء يحتمل تسربها من هذا المنفذ أو ذاك، وتظل منارات العصمة تضيئ للمفسرين طريق الصواب عبر أحاديث الرسول وأقوال السلف في هذا المجال.

وما دمنا قد أشرنا إلى خطورة توسيع الدلالة غير المنضبط بشروطه، فإن الأمر يقتضي منا استثناء بعض أوجه التفسير التي لا توسع من دلالات النص، أو اللفظ، وإنما تحبذ أن تميل جهة القول بالإبهام الذي يكتنف بعض تعابير القرآن، حتى يظل للفظ، أحيانا، سره البلاغي المعجز الذي يتأبى على كل تحديد دقيق، انطلاقا من أن "بعض مقاصد القرآن تتمثل في أن تذهب النفوس في تفسير (ه) مذاهب شتى، ليبقى (له) روعته ودلالته الخالدة" (111).

واختار سيد قطب هذا المسلك في تفسير بعض مفردات القرآن، وانتهجه في كثير من المناسبات، ففي قوله تعالى: «والنازعات غرقا» (النازعات/ 1)، أورد مختلف التفاسير مبنية للمجهول بصيغة "قيل" - ولذلك دلالته بخصوص منهجه - ثم اقترح أن ندعها على حالها دون زيادة في تفصيل مدلولاتها ومناقشتها، لأن ورودها كذلك يحدث في الحس هزة وتوجسا في التصور، وتوافزا وتوقعا لشيء يهول ويروع، وهذا هدف، في ذاته، يراعيه الخطاب القرآني ويرعاه في كل مقام.

ودفعا لما قد يلحق مسلكه من اعتراضات، استدل بمواقف عمر بن الخطاب تجاه بعض المفردات الواردة في القرآن، مثل لفظة "الأب" في سورة "عبس"، وعلق عليها قائلا: "... هذه كلمات تنبعث عن الأدب

---

(111) المرجع نفسه، ص: 345.

أمام كلمات الله المضيئة، أدب العبد أمام كلمات الرب التي قد يكون بقاؤها مغلقة هدفا في ذاته يؤدي غرضا بذاته"(112).

ويقول في تفسير "المرسلات" ـ بعدما أورد أقوال أبي هريرة ومجاهد والطبري وغيرهم ـ "... ونحن نلمح أن هذا التهويل بالتجهيل ملحوظ في هذه الأمور المقسم بها كالشأن في «الذاريات ذروا» و«النازعات غرقا».. وأن هذا الخلاف في شأنها دليل على إبهامها، وأن هذا الإبهام عنصر أصيل فيها.. وأن الإيحاء المجمل في التلويح بها هو أظهر شيء في هذا المقام"(113).

واعترض أحد الدارسين على هذا المنحى التفسيري عند سيد قطب، واستبعد أن يكون لشيء مجهول الكنه والمصدر أي أثر، واحتج لاعتراضه بأن القرآن "لم يأتنا بمعاني أرادنا على أن نتلقاها مسحورين لانحاول علمها وفهمها أو التماس مصدرها"(114).

ولا حاجة إلى هذا الاعتراض، إذ أن سيد قطب لم يحتم بأسلوب "الإبهام" في تفسيره لمختلف الآيات، وإنما ربطه ببعض المواقف، مراعيا في ذلك الجو العام للسور التي وردت فيها تلك المبهمات، وكان له في موقف عمر سند يعفيه من الخوض في معترك الخلافات التي قد تضعف الأثر النفسي للقرآن، وهو الأثر المعتبر أولا وأخيرا، وبالتالي، فإن لمسلكه مبرراته النفسية، إذ يركز على الأثر النفسي للخطاب القرآني

---

(112) سيد قطب : "في ظلال القرآن"، ج6 / ص: 3812 .

(113) المرجع نفسه، ص: 3792 .

(114) د. أحمد محمد جمال : "مع المفسرين والكتاب"، دار الكتاب العربي، مصر، ص: 63 .

بعيدا عن الخلافات الدلالية، وقد سبق في أقوال الطبري والرازي ما يدعم هذا الملحظ التفسيري الذي ذهب إليه سيد قطب رحمه الله.

لقد كان الهدف من وراء هذه الوقفة الاستدراك على بنت الشاطئ التي تميل إلى اعتبار الواو خارجة عن معنى القسم، مؤدية لمعنى بلاغي مفاده توجيه اهتمام المشركين إلى محسوسات وجودهم للانتقال بهم إلى قضايا غيبية حتى تكون الحجة دامغة. قياسا على ما يتداول في الدرس البلاغي من خروج بعض الأساليب عن معناها الأصلي لغرض بلاغي، والواقع أن الدارسة لم تكن بحاجة إلى ممارسة مثل هذا القياس، لأن خروج الأساليب عن مقتضى الظاهر ظل مثار خلاف بين البلاغيين والأصوليين في بعض النماذج، وإذا كان في هذا الأمر متسع للاختلاف، فكيف لا تسمح به هنا، وهو من جنسه وطبيعته؟ ولماذا نعتبر تفسير "الواو" قسما اعتسافا، وهو مما تجيزه اللغة ويقبله البيان؟.

ـ الاستدراك حول دلالة لفظ "الحكم" في القرآن :

عند استقرائه للفظ "الحكم" في القرآن، لاحظ د. محمد أحمد خلف الله أن عبارات القرآن ترد بصيغة الحكم بين الناس، واستنتج من ذلك أن القرآن لم يستخدم، ولو لمرة واحدة، أي مفهوم سياسي لما نعرفه اليوم في استخدامنا لكلمات : الحكم، والحكومة، والحاكم، وإنما تم استخدام اللفظ "بمعنى واحد ليس غير، هو القضاء، بمعنى الفصل في المنازعات، والخصومات، وكل ما يقع من خلاف بين الناس". ومما يتعجب منه، أنه استخدم هذا الاستقراء للرد على المفكرين المسلمين الذين يرفعون ـ بنظره ـ شعارات "الحاكمية لله" وتطبيق الشريعة الإسلامية"،

وللوصول إلى أن القرآن عبارة عن توجيهات لاتمت إلى قضايا الحكم بالمعنى المعاصر بأي صلة، أي ليست هناك حكومة "دينية" بهذا المعنى(115).

ويبدو أن مناقشة هذا المذهب تحتاج إلى وقت طويل، وقد أفاض كثير من الباحثين في نقض مثل هذه المفاهيم والتصورات، لكن الذي نستطيع قوله في هذه المناسبة، هو أن هذا الاستقراء يتصف بجهل واقع التشريع الإسلامي كما تفصح عنه السيرة النبوية، كما يتصف بالجزئية والتوجيه القبلي.

يتصف بجهل واقع التشريع الإسلامي، وهذه خمسة أدلة يقدمها د. عبد الكريم زيدان تبرز أن أمر الحكم والحكومة الإسلامية يقع في الاعتبار الأول من منظور الشريعة الإسلامية.

- الدليل الأول : ورود أحكام ومبادئ تتعلق بموضوع الدولة ونظامها وشؤونها، مثل مبدإ الشورى ومسؤولية الحكام، وكيفية اختيار رئيس الدولة، وحقوقه وواجباته، كما أن السنة مليئة بألفاظ مثل الأمير والإمام والسلطان.

- الدليل الثاني : توفر الشريعة على أحكام لا يمكن تنفيذها بدون دولة مثل أحكام العقوبات والحكم بين الناس، وفريضة الجهاد... وهنا يقول الإمام ابن تيمية : "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام بالدين إلا بها... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم.

---

(115) "مفاهيم قرآنية"، ص: 42 .

وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة"(116).

- الدليل الثالث : اقتضاء مفهوم عبادة الإنسان لله وحده خضوع أفعال الإنسان وأقواله وتصرفاته وعلاقاته لمنهج الشريعة الإسلامية.

- الدليل الرابع : هجرة الرسول عليه السلام، وإنشاء دولة المدينة.

- الدليل الخامس : مصطلح "دار الإسلام" يعني وجود شخصية معنوية لها مؤسساتها وسلطاتها (117).

ثم إن ذلك الاستقراء يتصف بالجزئية، لأنه حصر مفهوم الحكم في السلطة القضائية، وقد نسي أن هذه السلطة بعض من كل، وأن لفظ الحكم ينسحب، لغة واستعمالا، على الفصل في المنازعات، وقد يتعداها إلى مجالات أخرى، ثم إن توجه الناس إلى من يفصل بينهم في أقضياتهم دليل على وجود مؤسسات ترعاها دولة ما، وتشرف على إصدار القوانين، وإيجاد السلط التنفيذية للحفاظ على هيبتها، وإذا استرسلنا في هذا السياق تبين خطل من ينفي عن القرآن موضوع الحكم، وكان الأولى بمحمد أحمد خلف الله أن يجعل دلالة الحكم في الاستعمال القرآني محصورة على الفصل والقضاء، دون أن يحكم بموجب ذلك على نفي الحكم الإسلامي أو الحكومة الإسلامية، فذلك مساوق لدلالة الحكم في كثير من الآيات، وغير خارق لمنظومة التشريع الإسلامي.

وإن الاستقراء الذي قدمه صاحب "مفاهيم قرآنية" يعتبر خاضعا

---

(116) ابن تيمية : "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، ص: 138 - 139.

(117) د. عبد الكريم زيدان : "الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام"، مؤسسة الرسالة، ط2 ، 1988، ص: 11 - 12.

للتوجيه القبلي من قبل فكرة مواجهة دعاة الفكر الإسلامي الأصيل، الداعين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ويكفي أن نعلم أن إخضاع البحث للعوامل الذاتية والإيديولوجية يعتبر قضاء على مقدمات البحث ونتائجه ومنهج استدلاله، وهذا ما يفسر ارتباك العلمانية في الفكر العربي المعاصر، فهي كيان بلا هوية، فضاء يستوعب مختلف التوجهات والإيديولوجيات التي لا يوحد بينها إلا نفورها ـ المعلن أو المتستر ـ من مشروع تطبيق الشريعة الإسلامية في دار الإسلام وواقع المسلمين.

مقدمة ثـــانية :

لا يمكن أن تكون هناك خاتمة لرسالة هي، أصلا، مقدمة للبحث في موضوع: "الاطرادات الأسلوبية(118) في الخطاب القرآني"، مقدمة تلفت النظر، وتشحذ قوى التدبر، وتستجمع الرأي والأثر لإدراك جانب من الأسرار المتضمنة في هذه الاطرادات.

إن ظواهر الاطرادات التي أوردناها في المبحثين السابقين، ومثلنا لها بألفاظ القرآن وتراكيبه، تقوم، في مرحلة أولى، دليلا على اتصـاف

---

(118) بدأ اهتمامي بموضوع "الاطرادات الأسلوبية في الخطاب القرآني" منذ سنة 1991، وقد كنت أسائل نفسي من حين لآخر عن مدى اصطلاحية مصطلح "الاطرادات الأسلوبية"، ومدى استجابته لشروط الاصطلاح المعتبرة عند القوم، كما كنت كثير الاختبار لمدى دقته في الدلالة على المفهوم الذي يسميه ويحيل إليه. وهذا التساؤل الأخير نابع من أن كتابات القوم في الموضوع، قديمها ومحدثها، تستعمل فعل اطرد دون المصدر، ونجد طغيانا لكلمات أخرى قريبة من معنى الاطراد، وهي : الأكثر، والغالب، والعادة، والكل، والنهج

وأنا أقوم بالمراجعة الأخيرة لهذه الرسالة، اطلعت على مقال للأستاذ محمد بوحمدي، الأستاذ بكلية الآداب بجامعة محمد بن عبد الله بفاس، يحمل عنوان : "ملامح أسلوبية في تفسير "الكشاف" للزمخشري" (المنشور بمجلة المناهل المغربية، عدد 48، شتنبر 1995)، ولاحظت استعماله لمصطلح "اطراد الظاهرة الأسلوبية في القرآن" عنوانا للفقرة الأخيرة من مقاله، فارتحت لهذا التوارد الحاضر، ووقوع الحافر على الحافر، كما يقول المتنبي، وحمدت الله على هذا التقارب في الاصطلاح، وازداد أملي في أن يحظى مصطلح "الاطرادات الأسلوبية" بالقبول الحسن لدى المهتمين.

ومناسبة، نقول إن مصطلح "الاطرادات الأسلوبية" يمكنه أن يكون صالحا، منهجيا، لدراسة التجارب الشعرية والروائية عند الأدباء، ذلك أن الأديب الواحد تطرد عنده ظاهرة أسلوبية أو ظواهر بشكل لايكاد يتخلف، وفي النقد القديم بعض الإشارات المضيئة في هذا المجال.

الخطاب القرآني بصفتين لازمتين :

أ ـ المنطق الداخلي :

فالمتأمل في ورود كثير من الألفاظ والأساليب على نسق واحد ودلالة محددة يدرك أن خلف البنية الأسلوبية للقرآن "منطقا" داخليا يحكم مفرداتها، وينسق مخاطباتها، ويستدعي مجموع العناصر لتسير في اتجاه الاطراد، مهما تباعدت الآيات والسور زمانا ومكانا، وذلك وجه من أوجه تميز هذا الخطاب، وستتقوى هذه الملحوظة عندما نعلم أن مدة تنزيل القرآن اقتضت سنين عددا، وأن هذا الترتيب الموجود في سوره، تلاوة ومصحفا، لا يمت، جملة، إلى ترتيبه في التنزل الزماني والمكاني، وهو دليل على وحدة المصدر القرآني.

ب ـ نفي الاختلاف :

الاطراد علامة على الاتفاق والنسقية والاسترسال وفق معهودات لا تتخلف، فليس للفظ ـ هنا ـ معنى مخالف لمعناه هناك، ولا نجد ارتباطا في مشهد يتم خرقه في مشهد آخر، وذلك راجع إلى علم الله بجميع الأشياء. يقول الفخر الرازي : "عقل البشر عن إدراك الأشياء الجزئية على تفاصيلها عاجز، والله أعلم بجميع الأشياء"(119).

وقد اعتبر هذا الأمر أحد أوجه إعجاز القرآن، وذلك ما يفهم من الكلام الذي ساقه ابن النقيب في نهاية عرضه لأوجه إعجاز الكتاب المبين :"وقال بعض العلماء : إن إعجازه إنما وقع بكون المتكلم به عالما

---

(119) "التفسير الكبير"، ج6 / 464 .

بمراده من كل كلمة، وما يليق بها، وما ينبغي أن يلائمها من الكلام، وما يناسبها في المعنى، لا يختفي عنه ما دق من ذلك، وما جل، ولا مصرف كل كلمة، ولا مآلها، وغيرالله تعالى لا يقدر على ذلك، لأنه أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددا". وعلق على هذا الوجه قائلا: "وهذا القول من الأقوال التي لا مطعن عليها".(120)

وإذا كانت الصفة الأولى دليلا على وحدة المصدر القرآني، فإن هذه الصفة الثانية دليل على علو مصدر القرآن، علو يلخص أمر الإعجاز في معادلة واضحة المقدمات، إذ أن نفي الاختلاف دليل أسلوبي على مصدرية الله الأعلى الذي خلق فسوى... سوى الكون ومخلوقاته على نظام بديع، وليست تسويته للقرآن، بيان وتبيينا، بأقل إبداعا من ذلك النظام، حيث انتفى عنه الخلل والتناقض والتنافر، يقول الزمخشري، وهو بصدد نفي الاختلاف عن خطاب القرآن، "لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، لكان الكثيرمنه مختلفا متناقضا قد تفاوت نظمه وبلاغته ومعانيه، فكان بعضه بالغا حد الإعجاز، وبعضه قاصرا عنه يمكن معارضته، وبعضه إخبارا بغيب وافق المخبر عنه، وبعضه إخبارا عنه مخالفا للمخبر عنه، وبعضه دالا على معنى صحيح عند علماء المعاني،

---

(120) "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان"، وقد ثبت، علميا، أن هذا الكتاب لا تجوز نسبته إلى ابن قيم الجوزية، وهو ما نبهنا إليه في بحث لنا منذ سنة 1991، وقد صحح الباحث زكريا سعيد علي، مؤخرا، نسبة الكتاب، فهو لمصنفه أبي عبدالله جمال الدين محمد بن سليمان الشهير بابن النقيب المتوفى سنة 698 هـ، وقد جعله صاحبه مقدمة في التفسير.

انظر مقال سامح كريم في الموضوع، الذي نشر بجريدة "الأهرام" عدد 28 نونبر 1995، ص: 15.

وبعضه دالا على معنى فاسد غير ملتئم، فلما تجاوب كله بلاغة معجزة فائقة لقوى البلغاء، وتناصر صحة معان وصدق إخبار، علم أنه ليس إلا من عند قادر على ما لا يقدر عليه غيره، عالم بما لا يعلمه أحد سواه". (121)

ونشير، أخيرا، إلى أن البحث في الاطرادات الأسلوبية لا يشمل خطاب القرآن جملة وتفصيلا، بل إن من مظاهر سمو بلاغته أنه، كما ينهج أسلوب الاطراد أحيانا، ينهج أسلوب بلاغة تصريف القول وتنويعه أحيانا أخرى، بيانا وتبيينا، لأغراض بلاغية ونفسية. وهنا نتوجه بالشكر الجزيل لأستاذنا الجليل د. أحمد أبو زيد، فقد نبه إلى أسلوب بلاغة تصريف القول في القرآن(122) مدرّسا ومحاضرا، وقد بلغني أنه يشرف على أطروحات تتناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل.

والحمد لله في الأولى والآخرة.

---

(121) "الكشاف.."، ج1 / 546 - 547.

(122) يقصد به، إجمالا، تصريف المعنى في المعاني الكثيرة، وتصريف المعنى في الدلالات المختلفة. انظر "النكت في إعجاز القرآن" لأبي الحسن الرماني، ضمن "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن"، دار المعارف، مصر، الطبعة 4، 1991.

مصادر الرسالة

* باللغة العربية :

- الأسس المنطقية للاستقراء

محمد باقر الصدر، دار المعارف، بيروت، ط1/1977.

- اتجاهات التفسير في العصر الحديث :

د. محمد إبراهيم شريف، دار التراث، القاهرة، ط1/1982.

- الإتقان في علوم القرآن :

السيوطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1988.

- الأسلوب : دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية :

أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط4.

- الإشارة إلى الإيجاز في أنواع المجاز :

العز بن عبد السلام، دار الحديث القاهرة.

- أصول المعرفة في القرآن الكريم :

علي بن بريك، رسالة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا من كلية الآداب بالرباط، تحت إشراف د. أحمد أبو زيد، نوقشت خلال سنة 1994.

- الإعجاز البياني في القرآن ومسائل ابن الأزرق :

عائشة عبد الرحمان، دار المعارف، مصر، ط 1971.

- إعجاز القرآن :
الإمام الباقلاني، ت : أحمد صقر، دار المعـارف، مصر، ط1981/3.
- الأعمال الكاملة لمحمد عبده :
محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975/1.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين :
ابن قيم الجوزية، ت : طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط1973.
- بدائع الفوائد :
ابن قيم الجوزية، الطباعة المنيرية، مصر .
- براعة الاستهلال في فواتح القصائد والسور :
د. محمد بدري عبد الجليـل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1984/2.
- البرهان في علوم القرآن :
الإمام الزركشي، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر ط1980/3.
- البحر المحيط :
أبو حيان الأندلسي، دار القلم، ط1983/2.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز :
الفيروز آبادي، ت : محمد علي النجار، القاهرة، ط 1383هـ .

ـ البلاغة والأسلوبية :

هنريش بليث، ت : محمد العمري، منشورات دراسات، ط1/1989.

ـ تأويل مشكل القرآن :

ابن قتيبة، ت : السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1981.

ـ التحرير والتنوير :

الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس .

ـ التفسير البياني للقرآن الكريم :

عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر، ط6/1982.

ـ تأملات في سورة الحاقة :

د. محمد حسن با جودة، دار بوسلامة للنشر، تونس.

ـ تأملات في سور يس :

د. محمد حسن باجودة، دار بوسلامة للنشر، تونس. 1982.

ـ تفسير القرآن العظيم :

ابن كثير، دار الفكر، بيروت، ط 1984.

ـ التفسير الكبير :

الفخر الرازي، المطبعة البهية المصرية، مصر.

ـ التناسب البياني في القرآن : دراسة في النظم الصوتي والمعنوي:

د. أحمد أبو زيد، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء،

ط1/1992 .

- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن :

للرماني والخطابي والجرجاني، دار المعارف، مصر.

- الجامع لأحكام القرآن :

الإمام القرطبي، تصحيح، أحمد عبد العليم البردوني، بدون تاريخ.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن :

الإمام الطبري، دار الحديث، القاهرة، ط 1987.

- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح :

ابن قيم الجوزية، ت : محمد حسن ربيع، مكتبة الأزهر، القاهرة، ط1/1983.

- درء تعارض العقل والنقل :

ابن تيمية، ت : محمد سالم رشاد، دار الكنوز الأدبية.

- السنة المفترى عليها :

د. سالم البهنساوي، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1/1979.

- سنن الترمذي :

الإمام الترمذي، ضبط : عبدالرحمان محمد عثمان، 2/1974.

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية :

ابن تيمية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1/1983.

- الشريعة الإسلامية والقانون الدولي :

د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط2/1988.

- صحيح مسلم بشرح الإمام النووي :

الإمام النووي، دار الفكر ، ط 1981.

- علم الأسلوب :

د. صلاح فضل، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، ط1981/2.

- غرائب القرآن :

الإمامالنيسابوري

- فتح الباري في صحيح البخاري :

الإمام العسقلاني، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1989/1.

- الفكر الديني في مواجهة العصر :

د. عفت الشرقاوي، دار العودة، بيروت، ط1973/2.

- فلسفة ابن رشد :

ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، ط1978/1.

- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة :

محمد علي الشوكاني، ت : عبد الرحمن بن يحيى اليماني، دار الكتب العلمية، ط1960/1.

- في ظلال القرآن :

سيد قطب، دار الشروق، ط1980/9.

- قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر :

الحسن بن محمدالدامغاني، ت : عبد العزيز السيد الآهي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1983/4.

- القاموس المحيط :

الفيروز آبادي، المؤسسة العربية للطباعة.

- قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل :

د. عبد الرحمان حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط1989/2 .

- الكشاف عن حقائق التنزيل... :

الزمخشري، دار الفكر، ط1983/1.

- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة :

الإمام السيوطي، دار المعرفة، بيروت، ط1975/2.

- لسان العرب :

ابن منظور، دار الفكر، ط1990/1.

- مفاهيم قرآنية :

د. محمد أحمد خلف الله، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد79، 1984.

- مفردات الفاظ القرآن الكريم :

الراغب الأصفهاني، ت : صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط1992/1.

- معجم الباقلاني في كتبه الثلاث :

سميرة فرحات : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1991/1.

- مقدمة ابن خلدون :

ابن خلدون ، ت: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط3.

- مقدمة في أصول التفسير :

ابن تيمية، ت : د. عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1971/1.

- منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر :

ابن الجوزي، ت : محمد السيد الصفصاوي وفؤاد عبد المنعم أحمد، نشأة المعارف، مصر، ط1979.

- المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن :

د. أحمد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرباط، ط1986/1.

- منهاج البلغاء وسراج الأدباء :

أبو حازم القرطاجني، ت : محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1981/2.

- الموافقات في أصول الشريعة :

الإمام الشاطبي، ضبط وشرح : محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

- نظرية المعنى :

د. مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، ط1981/2.

- الواقعية :

ديمين كرانث، ت : عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد، بغداد، 1980.

- يوم الدين والحساب :

د. محمد شكري عياد، دار الوحدة، ط1980/1.

*** باللغة الأجنبية :**

- Approches de la modernité:
Jean Marie Domenach, ed, Ecole polytechnique, France, 1986.
- Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage:
Todorov et Ducrot, ed du Seuil, 1973.
- Semiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage: Greimas et Courtés, ed: Hachette, 1979.

*** مجلات :**

- مجلة "الأدب الإسلامي"، تصدر عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية، س2، ع7، محرم 1416 .
- مجلة "المناهل"، تصدر عن وزارة الثقافة المغربية، ع48، شتنبر 1995.

فهرس الموضوعات

